

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



EROTISMO E METÁFORA NO DISCURSO MÍSTICO:
AUTORES PORTUGUESES DO RENASCIMENTO E DO BARROCO

Eugénia Maria da Silva Abrantes Magalhães

Orientadores: Prof. Doutor José Augusto Martins Ramos
Prof. Doutor José Eduardo Franco

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em História,
especialidade de História e Cultura das Religiões

2016

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



EROTISMO E METÁFORA NO DISCURSO MÍSTICO:
AUTORES PORTUGUESES DO RENASCIMENTO E DO BARROCO

Eugénia Maria da Silva Abrantes Magalhães

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em História
especialidade de História e Cultura das Religiões

Júri

Presidente: Doutor **António Adriano da Ascensão Pires Ventura**, Professor Catedrático e Director da
Área de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais:

Doutora **Zulmira da Conceição Trigo Gomes Marques Coelho Santos**, Professora Catedrática da
Faculdade de Letras da Universidade do Porto;

Doutor **Armindo dos Santos Vaz**, Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Teologia da
Universidade Católica Portuguesa;

Doutor **Luís Frederico da Silva Pereira**, especialista de Reconhecida Competência;

Doutor **José Augusto Martins Ramos**, Professor Catedrático Emérito da Faculdade de Letras da
Universidade de Lisboa, orientador;

Doutora **Vanda Maria Coutinho Garrido Anastácio**, Professora Associada da Faculdade de Letras da
Universidade de Lisboa;

Doutor **Manuel Amador Frias Martins**, Professor Auxiliar com Agregação Aposentado da Faculdade de
Letras da Universidade de Lisboa.

Apoio Financeiro da
FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR
Ref. SFRH/BD/77164/2011

2016

Para o meu pai, João (*in memoriam*)
e minha mãe, Carmo

Para o meu marido, Fernando, e os meus filhos, Ana e João

Para o meu Orientador, Professor Doutor José Augusto Ramos,
e Coorientador, Professor Doutor José Eduardo Franco

Agradecimentos

Servem as próximas palavras para nomear e agradecer todos os que, de forma tão presente, sábia e amiga, estiveram presentes no acompanhamento desta investigação.

Ao Professor Doutor José Augusto Ramos, pela sua orientação desta tese de doutoramento. Uma orientação tão próxima quanto exigente, sempre interpelativa e desafiadora, ponderada e sábia. Uma orientação que nos levou a pensarmos o fundo dos conteúdos, a semântica das palavras, a estrutura do texto e a irmos mais além do evidente. Uma orientação marcada pela sua vasta amplitude de conhecimentos, que nunca excluiu – antes, incluiu, estimulou e provocou - a nossa própria identidade de pensamento, crítica, análise e escrita. Uma orientação de pronta e invulgarmente rápida resposta, sempre que a ela recorriamos. Ao Professor deixamos aqui expresso, também, o agradecimento pela escrita do Prefácio ao nosso livro *Mística e Psicanálise: experiências do desejo e do amor do Absoluto*.

Ao Professor Doutor José Eduardo Franco, coorientador desta investigação. Uma presença sempre desafiadora no sentido de complementar o trabalho investigativo com a realização de outros projetos de escrita, fossem artigos em publicações científicas, fosse a elaboração de entradas no *Dicionário dos Antis: a Cultura Portuguesa e Negativo* e no *Dicionário Histórico-Crítico das Heresias*, fosse a participação no projeto editorial do Círculo de Leitores *Lugares Sagrados de Portugal*, fosse o incentivo e a dinamização da publicação do livro acima referido. A sua coorientação visou ainda a atenta análise do texto de tese, sempre numa interpelação exigente dos conteúdos.

À Faculdade de Letras de Lisboa, nos seus diversos serviços (direção, corpo docente, biblioteca, secretaria, etc.) pelo apoio prestado, a diferentes níveis, na elaboração desta investigação. Ao Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), centro de investigação que integramos, e ao Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CH/FLUL), incubadores de saber onde se inscreve este doutoramento, pelo dinamismo com que exercem a sua atividade e pelo apoio que prestam aos seus investigadores.

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), pela Bolsa de Doutoramento atribuída, indispensável à realização desta investigação.

Ao Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Ávila – CITeS (Universidad de la Mística), pelo prestativo acolhimento dispensado durante os vários períodos ali passados em investigação local. Ademais, este fórum de investigadores na área da mística e espiritualidade, provenientes de todas as partes do mundo, revelou-se um importante espaço para discussão, modelação e difusão desta nossa investigação.

A outras diversas entidades onde desenvolvemos atividades no âmbito desta investigação, designadamente, a divulgação parcial de resultados: Universidade Católica Portuguesa, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes, Instituto PAEHI – Associação para Estudos Históricos Interdisciplinares, Editora Esfera do Caos, Patriarcado de Lisboa, Agência Ecclesia, Província Portuguesa dos Sacerdotes do Coração de Jesus.

Aos amigos pela forma próxima com que sempre acompanharam esta tese de doutoramento, questionando e incentivando. Efetivamente, muitas das questões e dúvidas levantadas por esses mais próximos contribuíram para a clarificação de ideias e de escrita.

À minha família pelo apoio incondicional prestado, facilitador da minha disponibilidade para a elaboração deste trabalho. Aos meus pais, João e Carmo, por toda a experiência de vida proporcionada, no exercício incentivador de alargamento de horizontes, conhecimento de culturas e formas de vida diferentes; ao meu marido, Fernando, pela partilha conjunta de vida, pela confissão de dúvidas que a investigação ia levantando, pelo apoio familiar, garante da concentração necessária ao raciocínio e à escrita, pelo apoio na revisão do texto; e aos meus filhos, Ana Paula e João Artur, pelo abdicar do tempo familiar conjunto, pelas palavras de apoio pronunciadas, pela interrogação – que a idade e capacidade de cada um deles permite – sobre o valor da mística nos tempos de hoje, pelas respostas a que obrigaram, sínteses de vida que qualquer trabalho científico proporciona.

A todos um Bem-hajam!

ÍNDICE

RESUMO.....	10
ABSTRACT	11
SIGLAS / ABREVIATURAS	12
INTRODUÇÃO	15
1. LINGUAGENS DO ERÓTICO E DO METAFÓRICO NOS MÍSTICOS PORTUGUESES DO RENASCIMENTO E DO BARROCO	38
1.1. Preliminares ao discurso erótico e metafórico místico português	38
1.2. Categorias conceituais da relação eu-tu.....	42
1.2.1. A concomitância das categorias conceituais.....	42
1.2.2. Arquitetura das naturezas amatórias.....	54
1.2.2.1. Espaço(s)	55
1.2.2.2. Tempo.....	58
1.2.2.3. Medidas	60
1.2.2.4. Movimento	62
1.2.2.5. Mecanismos de abertura e fechamento	63
1.2.2.6. Acústica.....	65
1.2.2.7. Luz, cores, ornamentos, jardins, aromas, sabores	67
1.2.3. O amante.....	71
1.2.4. O amado.....	86
1.2.5. O amor	106
1.3. Discurso desnudado na mística dos sentidos.....	116
1.3.1. Constructos do discurso desnudado dos sentidos	116
1.3.1.1. O “verbo itinerante” do discurso desnudado dos sentidos	116
1.3.1.1.1. A natureza divina é comunicar-se.....	124
1.3.1.1.2. A natureza humana é comunicar-se	126
1.3.1.2. A erologia do discurso desnudado dos sentidos.....	131
1.3.2. Ebulições do discurso desnudado da linguagem dos sentidos.....	147
1.3.2.1. O discurso místico é pedido mútuo de amor	148
1.3.2.2. O discurso místico é correlação conjugal de divino e essência criada ..	149
1.3.2.3. O discurso místico é um face a face de amantes	150

1.3.2.4.	O discurso místico é pergunta amorosa cotejada	152
1.3.2.5.	O discurso místico é léxico amoroso confessado	154
1.3.2.6.	O discurso místico é a auréola circundante do destino que é o amado..	155
1.3.2.7.	O discurso místico é ermo de amores	156
1.3.2.8.	O discurso místico é desejo desnudado	158
1.3.2.9.	O discurso místico é ardor de sensualidade e paixão	159
1.3.2.10.	O discurso místico é lugar de corpo e alma	160
1.3.2.11.	O discurso místico é entrega de si com anelo de ser amado	161
1.3.2.12.	O discurso místico é advento de união	162
1.3.2.13.	O discurso místico é Páscoa amorosa	163
1.3.2.14.	O discurso místico é espanto extasiante	164
1.3.2.15.	O discurso místico é não esquecimento do amor	165
1.3.2.16.	O discurso místico é arrebatamento desmedido	166
1.3.2.17.	O discurso místico é busca incessante	167
1.3.2.18.	O discurso místico é esperança a amanhecer	168
1.3.2.19.	O discurso místico é solilóquio oracional amoroso	168
1.3.2.20.	O discurso místico é suspiro e súplica vital que não descansa do amante .	170
1.3.2.21.	O discurso místico é saudade	171
1.3.2.22.	O discurso místico é aniquilamento, sofrimento e morte(s)	173
1.3.2.23.	O discurso místico é eternidade amorosa	174
1.3.2.24.	O discurso místico e as suas histórias exemplares	175
1.4.	Metáforas erotizadas da experiência amorosa vivida	177
1.4.1.	Metáfora, epifania da existência humana mística	177
1.4.2.	Metáfora, uma inevitabilidade do <i>eros</i>	191
1.4.3.	Metáfora, a linguagem em êxtase amoroso	197
2.	SINTAXE DE POLARIDADE NA EXPERIÊNCIA MÍSTICA	
	PORTUGUESA: COPLAS DA CÓPULA DO DIVINO-HUMANO	225
2.1.	Propedêutica da sintaxe da polaridade amorosa eu-tu	225
2.2.	Agitações amorosas nas naturezas amatórias	232
2.2.1.	A presença do místico como ser-desejado	233
2.2.2.	A presença do divino como presença amada	236
2.3.	Praxeologia das experiências erotizadas da cópula divino-humano	241
3.	FUNDAMENTOS DO DISCURSO MÍSTICO	253
3.1.	Fundamentos bíblicos	253
3.1.1.	Sagrada Escritura e mística cristã: intimidades da revelação amorosa ..	253

3.1.2.	A experiência mística na palavra veterotestamentária: o espanto de intencionalidades e intimidades.....	260
3.1.3.	A experiência mística na palavra neotestamentária: o coração flutuante e expandido pela pergunta do amado	271
3.1.3.1.	A identidade do amante através do espaço-vital do amado	274
3.1.3.2.	A experiência do pouso no repouso do amor do amante.....	278
3.1.3.3.	A experiência de penetração do amante no amado	281
3.1.3.3.1.	A experiência do espaço-vida.....	284
3.1.3.3.2.	A experiência da loucura	285
3.1.3.3.3.	A experiência de ver como num espelho e de ser-carta.....	286
3.1.3.3.4.	A experiência do Espírito-carne	287
3.1.4.	Mística portuguesa e Sagrada Escritura: a experiência de adentrar no íntimo com chave bíblica.....	290
3.2.	Enquadramento teológico	294
3.2.1.	Matriz de leitura.....	294
3.2.2.	Aprender a ver o que o Pai faz: revelação e criação.....	298
3.2.3.	Aprender a ver o que Deus diz: homem e história	306
3.2.4.	Aprender a ver o que o Pai é: amor, encarnação e Trindade	317
3.2.5.	Aprender a ser como o Pai é: experiência íntima da intimidade do encontro amoroso	332
3.3.	Fundamentos antropológicos e psicológicos	341
3.3.1.	Matrizes antropológicas e psicológicas da mística.....	341
3.3.2.	O nascer e morrer têm a marca de um encontro	347
3.3.3.	A totalidade de ser humano: uma condição de existência	353
3.3.4.	A experiência como desassossego de existir	368
3.3.5.	O autoconhecimento, um tesouro místico	371
3.3.6.	Peregrinar, paradigma de busca incessante do divino amado	376
3.3.7.	Conhecer e nomear: a existência unitiva do eu-tu	380
3.3.8.	Ser amor, amante e amado é vocação do humano	383
3.3.9.	O místico português: um terráqueo, conversando no céu, sem deixar a terra..	386
3.3.10.	Antropologia e psicologia em novos horizontes.....	391
4.	LINGUAGEM: LOGOS E TOPOS DA MÍSTICA	397
4.1.	A linguagem condição de existência	398
4.2.	Linguagem religiosa mística cristã como experiência de revelação-fé	404
4.3.	<i>Logos</i> , memória da experiência mística	408
4.4.	<i>Topos</i> , ipseidade da experiência mística.....	431

CONCLUSÃO.....	441
ÍNDICE ONOMÁSTICO	468
BIBLIOGRAFIA	470

RESUMO

O presente trabalho de investigação procede a uma hermenêutica de textos de autores místicos portugueses do Renascimento e Barroco, relidos à luz do erotismo e da metáfora que perpassa o relato das suas experiências místicas: o discurso, as suas categorias e a sua semântica. Erotismo e metáfora, realidades inerentes a qualquer forma de arte, impõem-se particularmente no discurso místico, nestes períodos históricos, valorizando intensamente emoções de corporalidade, a exprimir desejo de intensa relação presencial e unitiva com o divino. O estudo recai sobre nove místicos portugueses: Leão Hebreu, D. Manoel de Portugal, D. Gaspar de Leão, Frei Heitor Pinto, Frei Tomé de Jesus, Frei Amador Arrais, Frei Agostinho da Cruz, Frei António das Chagas e Padre Manuel Bernardes. Começa-se por analisar as linguagens do erótico e do metafórico do discurso místico em apreço, explorando as naturezas amatórias – o amante, o amado e o amor – e a sua inter-relação, o discurso desnudado da mística dos sentidos que resulta desta experiência em erologia discursiva, as metáforas erotizadas na dinâmica do erotismo e das naturezas amatórias. Procede-se, de seguida, a uma abordagem da sintaxe de polaridade amorosa na experiência mística portuguesa, perscrutando as agitações amorosas nas naturezas amatórias e a praxeologia das experiências erotizadas da cópula divino-humano. Apresentam-se, neste alinhamento ainda, os fundamentos e enquadramento da experiência dos místicos em estudo, a nível bíblico, teológico, antropológico e psicológico. Neste curso investigativo, apresenta-se a linguagem como *logos* e *topos* da mística, ela não é só o dizer de algo ocorrido; ela é, também, o lugar onde a experiência relacional divino-humano acontece. O vivido e o relatado do vivido pelos místicos portugueses, como desejo de uma completude absoluta, oferecem-nos uma diferenciada releitura discursiva do erótico e da metáfora. A mística surge, na sua essência e nesta releitura, como afirmação das questões atuais do humano, ao nível antropológico, político, religioso, científico, ético e quotidiano: um elenco de termos, uma estruturação discursiva, uma busca de sentido, em ordem a um neo-paradigma de léxico, de gramática e de sentido para o mundo.

Palavras-chave: Mística, Erotismo, Metáfora, Renascimento, Barroco

ABSTRACT

The current research work carries out a hermeneutics of Portuguese mystical authors' texts of the Renaissance and Baroque, reread in the light of eroticism and metaphor that runs through the narrative of their mystical experiences: the speech, its categories and its semantics. Eroticism and metaphor realities inherent in any art form, particularly imposes on the mystical speech, on these historical periods, particularly enhancing the emotions of bodyhood, to express the desire of an intensive and unitary relationship of presence with the divine. The study focuses on nine Portuguese mystics: Leão Hebreu, D. Manoel de Portugal, D. Gaspar de Leão, Frei Heitor Pinto, Frei Tomé de Jesus, Frei Amador Arrais, Frei Agostinho da Cruz, Frei António das Chagas e Padre Manuel Bernardes. One starts by analyzing the languages of the erotic and the mystical metaphorical speech in question, exploring the amateur nature – the lover, the beloved and love – and their relationship, the speech laid bare of the mystical of the senses that results from this experience in discursive erotology, the eroticized metaphors in the dynamics of erotic and the amatory nature. Then, loving polarity syntax in Portuguese mystical experience is approached, peering into amorous looking beyond the agitations in amatory nature and the praxeology of eroticized experiences of the divine-human copulation. Also presented in this line of reasoning, the foundation and framework of the mystical experience being studied, at a biblical, theological, anthropological and psychological level. In this research the language as *logos* and *topos* of the mystical is also introduced, which is not just the expression of something that has happened; it is, also, the place where the divine-human relational experience happens. The Portuguese mystics' life experiences and their record, as a desire for the absolute wholeness, offer us a different discursive re-reading of the erotic metaphor. The mystique arises, in its essence and in this re-reading, as an affirmation of topical issues of the human being, at an anthropological, political, religious, scientific, ethical and daily life level: a cast of terms, a discursive structure, a search for meaning, aiming at a lexicon of neo-paradigm, grammar and meaning to the world.

Keywords: Mystic, Metaphor, Eroticism, Renaissance, Baroque

SIGLAS / ABREVIATURAS

CAD – *Conceitos do amor de Deus*

CB – *Cântico espiritual*

CE I, C – *Cartas Espirituais I, Carta*

CE II, C – *Cartas Espirituais II, Carta*

CE/s – *Cartas Espirituais, seleção*

CT – *O céu na terra*

D, D I, QECM – *Diálogos, Diálogo I, Das queixas dos enfermos, e cura dos médicos*

D, D II, AA – *Diálogos, Diálogo II, Do alívio dos aflitos*

D, D III, GJ – *Diálogos, Diálogo III, Da gente judaica*

D, D IV, GTL – *Diálogos, Diálogo IV, Da glória, e triunfo dos lusitanos*

D, D V, CPBP – *Diálogos, Diálogo V, Das condições, e partes do bom príncipe*

D, D VI, VDTC – *Diálogos, Diálogo VI, Das vias por que Deus nestes tempos nos chama*

D, D VII, PFC – *Diálogos, Diálogo VII, Da paciência, e fortaleza cristã*

D, D VIII, TC – *Diálogos, Diálogo VIII, Do testamento cristão*

D, D IX, CHM – *Diálogos, Diálogo IX, Da consolação para a hora da morte*

D, D X, INS – *Diálogos, Diálogo X, Da invocação de Nossa Senhora*

DA – *Diálogos de amor*

DCDTL – *O desprendimento, a completa disponibilidade, a total liberdade*

DD - *Dois discursos do grande Clássico P^e Manoel Bernardes;*

DP – *Desengano de perdidos*

DV – *Dei Verbum*

IVC I, DJ – *Imagem da Vida Cristã I, Diálogo da justiça*

IVC I, DR – *Imagem da Vida Cristã I, Diálogo da religião*

IVC I, DT – *Imagem da Vida Cristã I, Diálogo da tribulação*

IVC I, DVF – *Imagem da Vida Cristã I, Diálogo da verdadeira filosofia*

IVC II, DLM – *Imagem da Vida Cristã II, Diálogo da lembrança da morte*

IVC II, DTV – *Imagem da Vida Cristã II, Diálogo da tranquilidade da vida*

IVC II, DVS – *Imagem da Vida Cristã II, Diálogo da vida solitária*

IVC III, DDI – *Imagem da Vida Cristã III, Diálogo da discreta ignorância*

IVC III, DVA – *Imagem da Vida Cristã III, Diálogo da verdadeira amizade*

IVC IV, DC – *Imagem da Vida Cristã IV, Diálogo das causas*

IVC IV, DVFB – *Imagem da Vida Cristã IV, Diálogo dos verdadeiros e falsos bens*

LC I, D – *Luz e Calor, vol. I, Doutrina*

LC I, Dec. – *Luz e Calor, vol. I, Década*

LC II, E, – *Luz e Calor, vol. II, Estímulo*

LC II, M – *Luz e Calor, vol. II, Meditação*

LC II, O – *Luz e Calor, vol. II, Opúsculo*

LC II, S – *Luz e Calor, vol. II, Solilóquio*

LDC – *Livro da divina consolação*

LFAD, G – *Lágrimas, Faíscas de Amor Divino, Golpe*

LFAD, L – *Lágrimas, Faíscas de Amor Divino, Lágrima*

M – *Moradas*

OEP, AOPN – *Obras Espirituais, Admirável oração do Pai Nosso*

OEP, EBSO – *Obras Espirituais, Exercício breve para a santa oração*

OEP, EMS – *Obras Espirituais, exercício de mortificação para toda a semana*

OEP, OAAAD – *Obras Espirituais, Oração para alcançar ardentemente o amor de Deus*

OEP, SE – *Obras Espirituais, Semana Espiritual*

OEP, SPAD – *Obras Espirituais, Sinais do perfeito amor de Deus*

OEP, VC – *Obras Espirituais, Voz do Céu*

OFAC – *Obras de Frei Agostinho da Cruz*

PM – *Poèmes mystiques*

PPP – *Pão Partido em Pequeninos*

S – *Subida ao Monte Carmelo*

SGPE – *Sermões Genuínos e Práticas Espirituais*

TBO – *Tratado Breve de Oração*

TE I, DP, ET – *Trechos escolhidos I, Doutrina e Piedade, Ensinamentos Teológicos*

TE II, A – *Trechos escolhidos II, Apêndice*

TE II, DP, AP – *Trechos escolhidos II, Doutrina e Piedade, Afetos e Preces*

TE II, DP, ET – *Trechos escolhidos II, Doutrina e Piedade, Ensinamentos Teológicos*

TE II, MA, CSC – *Trechos escolhidos II, Moral em Ação, Comentários sobre os costumes*

TE II, MA, QFHM – *Trechos escolhidos II, Moral em Ação, Quadros e figuras de humanidade e de maravilha*

TJ I – *Trabalhos de Jesus, Tomo I*

TJ II – *Trabalhos de Jesus, Tomo II*

TOJE I, LO – *Primeiro Tratado, Dos louvores da oração*

TOJE II, VJAC – *Segundo Tratado, Da virtude do jejum e asperezas corporais*

TOJE III, EM – *Terceiro Tratado, Da esmola e misericórdia*

V – *Vida*

INTRODUÇÃO

Toda a experiência humana é ensejo fértil para o conhecimento do humano. É esse instante disposto à sua própria desnudez de quem deseja conhecer. É esse azo, já acontecido, mas duradouro no tempo, livre à aventura de quem quer escrutar, paulatinamente, o que da experiência parece mais longe, mais escondido, mais misterioso, no significado humano. A experiência humana é uma pequena forma memorial de existência desejosa de decifração, um signo de generosidade da pegada humana, pré-ato de retoma de uma anamnese para que se transforme, em si mesmo, sede de uma intimidade. Sim, o adentrar numa determinada experiência humana é, por si mesmo, uma experiência de intimidades comunicadas: a do que deseja entrar e a do que deixou a intimidade aberta, pela experiência ocorrida e dita. Sendo esta uma realidade da vida humana, ela atinge, na mística, uma intensidade muito própria, decorrente da relação que está na sua base: a relação amorosa humano-divino.

A experiência mística é uma experiência humana de totalidade e de relação consciente com o divino. Mística é relação, é encontro eu-tu, de um tu, que o místico descobre no centro de si mesmo e com quem assume uma relação de amor. Mística é o amor dos amantes amando-se. Ela é, como todas as experiências humanas, irrepetível no seu ato. A esta experiência apenas temos acesso pelo discurso que dela é feito. Logo, o dito da experiência é sempre um relato síntese do vivido, permeado pela memória, pelas imagens dela guardadas e pelas interpretações subjetivas que cada místico dela faz, no âmago de uma cultura, história de vida, personalidade, crença, etc. O discurso místico é, assim, porta de acesso à experiência mística.

O discurso místico fala das entranhas de um humano que não pode calar o que os sentidos e a mente vivenciaram. Ele é, na sua essência, o coração em dores, amando o divino, os movimentos do divino no encalço do humano amado, uma vez que é para este humano que ele reserva a sua intimidade. Ele é a revelação de dois corações de tamanhos e ações diferentes (consciência de proporção amorosa mística) em ato amoroso. Logo, a experiência mística é, por essência e vocação, deslocamento dinâmico para o ponto gravitacional amoroso do outro, para esse sacolejar que cada um dos elementos da relação é capaz de realizar, é operação anti solidão, o mais íntimo de cada

um que sai para o mais íntimo do outro. Mística é sempre a vida do amor na sua expressividade mistérica; por isso, será sempre surpresa e espanto.

A mística, enquanto melopeia nostálgica, poema ou prosa escrita, é pausa, é voz, é som, cor, cheiro, corpo, alma, espírito, sensualidade, estrondear de desejos vagueando em metáforas. É raiz de imaginação do amante, qual argonauta desejando surpreender o amado. É o mundo dos impossíveis temidos de presença real do amado, por parte daquele que ama, que se esbatem nas notícias chegadas do amante. É lunaréu de calorosas revelações inventivas e ardentes declarações amorosas. É entrega incondicional, integral de si, a um outro que se ambiciona conhecer por inteiro. Nunca a mística deixará de ser a certeza afirmativa do “amo-te” na inquietude expectante do crer.

Naturalmente, a mística abre-nos a um universo de matérias de estudo, uma vez que o todo do humano e do transcendente se patenteiam numa encruzilhada única. Porém, foram duas as temáticas que, dentro da mística, nos despertaram particularmente interesse, o erotismo e a metáfora.

Ao elaborar, há alguns anos, a dissertação de mestrado em psicologia clínica, com o tema *O desejo do absoluto ausente e o gozo do absoluto presente. A experiência subjetiva mística*, nomeámos o erotismo como um tema de particular interesse investigativo no contexto do estudo da mística, ademais pelas evidências de carência de investigação nessa matéria. Prosseguimos, neste trabalho, a nossa pesquisa não só no campo místico, como, com a percepção dos nossos limites, no âmbito da temática do erótico, dando corpo a uma proposta investigativa há algum tempo enunciada e ressaltada.

Tratando da experiência mística e mais especificamente do discurso místico e pensando nos possíveis modos da revelação amorosa, decidimos associar ao erotismo, a metáfora, esse recurso expressivo tão rico e caro na mística.

A estes elementos juntámos a palavra e o tempo, categorias que nos mediatizam esses laços de relação amorosa mística, definindo, desse modo, a centralidade investigativa em torno de cinco eixos matriciais, indissociáveis entre si: a mística (no seu referencial de experiência mística e nos diferentes místicos eleitos), o erotismo, a metáfora, o discurso e a época histórica.

Este esforço epistemológico exigia um labor de circunscrição que assegurasse uma condução do trabalho de forma coerente e definida – isto é, com limites precisos – que apresentamos em seguida.

Num primeiro exercício de circunscrição procurámos dar cumprimento a uma aspiração nossa de longa data: a investigação dos místicos portugueses. Há muito que, no percurso já percorrido dos estudos em teologia e em psicologia, sentíamos, com alguma inquietude, o silêncio votado à mística portuguesa. Acompanhando a investigação que noutros países se desenvolve em torno da mística e de místicos em particular, percebíamos, com alguma pena, que o mesmo não se passava dentro das nossas fronteiras e que os místicos portugueses são para muitos – portugueses e estrangeiros – verdadeiros desconhecidos. De imediato, tornou-se clara a opção pelos místicos portugueses do Renascimento e do Barroco, uma vez que tínhamos nestas épocas a concentração ideal de escritores místicos. Tratava-se de místicos que bebiam de fontes de espiritualidade diferentes e que apresentavam experiências de vida diversas. Por consequência, esta tese tornava-se uma viagem a mundos pessoais, personalísticos e espirituais riquíssimos. Eles no seu todo e cada um na especificidade da sua vida e obras formam a pedra basilar do corpo investigativo.

Leão Hebreu (1464-1535), Iehudah Abrabanel, médico, filósofo, oriundo de uma família hebraica, nascido em Lisboa, filho do célebre rabino lisbonense D. Isaac Abrabanel (1437-1508), é uma das figuras culturais mais notáveis dos inícios do século XVI. Tendo experimentado o exílio, quer em terras espanholas quer italianas, destaca-se pelos seus vastíssimos conhecimentos abrangendo a cabala, a filosofia clássica hebraica, a muçulmana e a latina. Não sendo de todo pacífica a confirmação da sua conversão ao cristianismo, Leão Hebreu insere-se nesta nossa investigação como um homem cujo traço contemplativo se espelha nos seus escritos e que nos oferece uma das obras mais significativas do Renascimento, *Diálogos de Amor*. Nela encontramos um profundo diálogo entre Fílon (Amor) e a Sofia (Sabedoria). Através desta relação coloquiada entre estas duas figuras, amante e amada, Leão Hebreu ilustra como o amor é o fundamento ontológico do real. Místico do amor e da dor da ausência de um outro, da perda e da experiência que teve destas realidades, Iehudah Abrabanel eleva estes temas à sua reflexão e reverberação universal. O amor perpassa, pois, a esfera do humano na sua ontologicidade, como perpassa a esfera relacional divino-criação e de uma experiência amorosa divino-humana, que se eleva acima dos naturais mecanismos do

mundo. É nesta seriedade e profundidade de reflexão sobre o amor que Iehudah Abrabanel dá sentido e singularidade ao erotismo, sem o qual o mistério do amor não poderá ser compreendido na sua plenitude. O místico da interrogação *se os céus veem como nós* (Cf. *DA*, p. 212) fala-nos da estreita relação das três naturezas amatórias – a sua própria expressão para nos falar de amante, amado, amor – em contubérnio intensamente cúmplice. Obra em nada indiferente ao mundo intelectual do Renascimento europeu – vagueando entre a crítica e o elogio –, ela é aqui trespassada de novo, na ótica do nosso estudo.

D. Manoel de Portugal (1516-1606), nascido em Évora, filho de D. Francisco de Portugal, Conde de Vimioso, patrono das dominicanas do Mosteiro de Santa Catarina de Sena, de Évora, e de D. Joana de Vilhena (segunda mulher de D. Francisco), casado com D. Maria de Menezes e em segundas núpcias com D. Margarida de Mendonça Corte Real, é o nosso místico poeta bilingue. Dedicámos o estudo do nosso tema adentrando-nos nos dois escritos deste místico: *Obras*, publicada ainda em vida, em 1605, e *Tratado Breve de Oração*, escrito com que encerra a sua obra poética. Trata-se de um trabalho literário que nos oferece toda uma semântica do amor e desejo de Deus, do suspiro por Deus e da contínua presença do Deus amado e do seu amor, através da oração. Místico ferido pelo movimento do amor de Deus, D. Manoel de Portugal agita-se entre o despojar o coração de tudo o que não é o divino amado e o desejar a união com este amado. Obra de âncora afetiva, é uma viagem à experiência de como o amor transporta, ele mesmo, a dimensão do “ver”, como tão convictamente revela o nosso místico (Cf. *TBO*, p. 38) Sem prejuízo de se tratar de um secular da sua época, casado por duas vezes e com vários filhos, foi homem próximo, na vida e em generosidade, aos frades arrábidos, construindo para eles um convento em Vale da Figueira, Santarém. Aos seus amores do mundo faz suceder a loa do amor divino, rompendo o seu passado de vida e canto do amor feminino com a vida e o canto do amor divino. As suas metáforas sobre a experiência amorosa divina são mais do que um instrumento didático e catequético; são verdadeira poesia mística.

D. Gaspar de Leão (?-1576), ou D. Gaspar Jorge de Leão Pereira, nascido em Lagos, formado em direito canónico em 1536, pela Universidade de Salamanca, é nomeado arcebispo de Goa (1559). Precedem esta nomeação as funções de capelão e pregador de D. Henrique, cónego da catedral de Évora (1551) e de arcediogo do báculo e esmoler-mor do cardeal D. Henrique (1557) (Cf. Ventura, 2004, 505-518). Apesar

destas honras e funções, D. Gaspar de Leão sempre desejou dedicar-se à vida contemplativa. Estamos perante um místico que une o que emerge da “alma portuguesa” com a “esfera cultural de Goa” e a evangelização além-fronteiras. Dos seus escritos elegemos a obra *Desenganos de Perdidos* (1573). Gaspar de Leão coloca a via mística – via que conduz à união com o divino - como o cerne do cristão. Este mistagogo do exercício do amor unitivo procura mostrar que a via mística não é mera ilusão, nem segue os métodos da via escolástica, mas antes, trata-se de uma via que implica um processo de renovação espiritual constante, suportado todo ele *em matéria amorosa* (Cf. *DP*, p. 305) e que vai para além do interesse apenas de chegar à perfeição. O cristão deve entrar no interior de si mesmo, entrar em familiaridade com o tu amado, buscando “todos os meios, e modos, em tempo e lugar, para se afeiçoar a este diviníssimo nome, com palavras exteriores e as mais interiores” (*DP*, p. 318). Clarificador dos desenganos a que o cristão está naturalmente exposto e que o impede de chegar à desejada apreensão absoluta do divino, a união mística, este místico não apresenta dúvidas, usando as suas palavras “o amor é supereminente à ciência, maior que a inteligência”, ele “entra onde a ciência não pode, ficando de fora” (*DP*, p. 296). Místico do amor, recorda que ao divino que fala “por iguarias e deleitações corporais para entendermos” (*DP*, pp. 43-44), deve o humano lançar-lhe palavras amorosas e interiores e exteriores assim como todas as maneiras de amor, quais setas e dardos com que amorosamente ele amorosamente é ferido (Cf. *DP*, p. 304). A obra de Gaspar de Leão faz-nos trilhar a grandiosidade do amor, a partir do detalhe da constituição vivente do humano. Estamos perante a mística da universalidade e da filigrana da experiência amorosa.

Frei Heitor Pinto (1528?-1584?), da Ordem dos Jerónimos, nascido na Covilhã, representa em si e na sua obra o ponto de fusão entre o mundo clássico, a patrística, a Sagrada Escritura e a mística. Tendo estudado humanidades, direito civil e escritura, surge na sociedade portuguesa de então como um homem culto, um claro humanista renascentista, de um platonismo marcante, entusiasta da metáfora, das imagens e da observação naturalista e do conhecimento que cada um pode alcançar de si mesmo. A sua obra magna *Imagem da Vida Cristã* é o objeto escolhido para tratar o nosso tema. De diálogo em diálogo, de metáfora em metáfora, de ornamentos em ornamentos, de citações em citações, esta obra oferece-nos a experiência discursiva da união entre ciência e amor de Deus e do próximo, acompanhada da virtude (*IVC II, DDI*, p. 10). A verdadeira sabedoria, inundada de amor divino e repleta de fervente caridade é o “ouro

mais fino e de mais quilates” que este místico tenta demonstrar e propor nesta sua obra (Cf. *IVC III, DDI*, p. 13). No entender de Heitor Pinto, o humano, com os *olhos da alma* – guiado pela verdadeira luz, Deus – não se engana, e chega à verdadeira filosofia, ou seja à verdade, que é o próprio Deus. Afirmativo da existência de Deus no centro de cada ser humano, desenvolve toda uma arte de orar, como via à união com o divino, fazendo transparecer toda uma espiritualidade de cariz afetivo. A experiência de um tu criador do humano e do mundo, a par da via pística do conhecimento, faz traçar a vocação praxica universal do humano: amar a Deus com toda a alma, com todo o coração e com todas as forças, numa entrega de si mesmo a Deus e ao próximo. Adentramos-mos, assim, numa obra que propõe que a verdadeira filosofia mais não é do que o “ferventíssimo e sapientíssimo amor” (*IVC I, DVF*, pp. 77-78).

Frei Tomé de Jesus (1529-1582/83), frade da Congregação dos Eremitas de Santo Agostinho é considerado o místico da dor, do amor, da pessoa e da Virgem Maria. Deste autor, nascido em Lisboa, elegemos a sua obra *Trabalhos de Jesus* – obra escrita na prisão, constituída por duas partes – pela sua experiência de comunhão com o divino amado. A experiência da prisão, em batalha, e os trabalhos (sofrimentos) nela vividos pelo frade são âncora para o seu relato e reflexão sobre os trabalhos (sofrimentos) de Jesus. O místico vive os seus trabalhos com base nos mesmos fundamentos do seu Senhor: amor (devotando-se a todos os que assistia no cativeiro), resignação (aceitando a vontade do Pai), imitação (sendo como o Filho e, deste modo, como o Pai). De facto, estamos diante de uma obra que nasce da consciência identificativa da vida da alteridade. Tomé de Jesus parte dos cinquenta trabalhos (sofrimentos) de Cristo e de acontecimentos da sua vida, como elemento reflexivo amoroso, através da reconhecimento, compaixão e contemplação, elaborando, concomitantemente, um processo espiritual de união mística – a conseguir pela prece, exercícios e atitude de humildade com esta natureza de dor, prova maior do amor divino. Para Tomé de Jesus, a linguagem do espírito tem de andar sabida, mas também exercitada; ela pode estar na língua, mas não é de todo suficiente, ela tem de andar muito na obra e na experiência (Cf. *TJ I*, p. 1). Tal como acontece na restante mística portuguesa, estamos perante uma mística que exala o Deus pessoal. Tomé de Jesus chega ao leitor a partir do seu grande amado, Cristo e, através da sua sedutora escrita sobre este amado – sua vida e paixão -, estabelece a relação do próprio leitor com o seu amado Cristo. Esta é a essência mística que encontramos em Tomé de Jesus. O místico

enrevesa toda a lógica do desejo de centralismo humano, anula-se a si mesmo, colocando o discurso, de que é ele mesmo autor, na esfera da relação leitor-tu divino, para que o divino amado seja apreendido pelo leitor e este inicie uma via mística de união, fundada na identificação e amor com a segunda pessoa da Trindade, Cristo. O amado divino é, para este místico, aquele que escreveu na alma humana a sua lei para que através desta a alma vá até Ele (Cf. *TJ* II, p. 102). O humano, terá de ser, por vocação amorosa, aquele que lhe terá de dirigir palavras brandas e suspiros com o corpo e alma, em todo o tempo e lugar e, quando se achar só, abraçá-lo com quanto amor puder (Cf. *TJ* I, p. 15). Místico do suspiro, deixa marcas inconfundíveis de erotismo, nesta sua obra: “Oh se todo o meu interior se convertesse em bocas desejosas, e famintas de vós, para me dardes muito de vós!” (*TJ* I, p. 354).

Frei Amador Arrais (1530-1600) prefigura entre os nossos nove místicos reunidos para este trabalho académico. Nascido em Beja, frade da Ordem dos Carmelitas Calçados, doutorado em teologia, ordenado bispo de Portalegre em 1581, Frei Amador Arrais é reconhecido pelas suas habilidades oratórias. Dele elegemos a sua obra mais marcante, *Diálogos*, iniciada pelo seu irmão Jerónimo Arrais, que morreu sem a concluir e que veio a ser acabada por ele próprio, Amador Arrais. Um dos grandes prosadores religiosos conhecidos seiscentistas escreve em português. A razão, ele mesmo a dá: “E tenho por melhor linguagem a nossa portuguesa que a de Itália, [numa implícita alusão crítica aos que escreviam em italiano] porque em menos palavras contém mais conceitos e com menos rodeios e mais graves termos descobre o que se pretende, além de conservar manifestos vestígios da antiga língua latina, que foi uma das três do mundo mais esclarecidas” (*D, D II, DGJ*, p. 110). Atravessando dimensões teológicas, filosóficas e antropológicas, esta obra dá-nos por pano de fundo toda uma verdadeira “escola de filosofia do Céu” (*D, D VII, PFC*, p.425), a partir do conhecimento do divino amado. Através de conversas que se estabelecem entre um doente – Antíoco – e os dez amigos visitantes (Apolónio, médico; Pauliniano, pregador; Aureliano, fidalgo; Herculano, cavaleiro; Justiniano, legista; Sabiano, pregador; Sabiniano, Salónio, canonista; Calidónio, teólogo; Olímpio, religioso), Arrais vai entremeando a sua melhor dimensão da experiência espiritual, demonstrando a sua mais profunda convicção de que o amor de Deus é o fim de toda a vida cristã e é no amor que Deus se torna, não visitador mas morador (Cf. *D, D VI, VDTC*, p. 394), perpassando diversas dimensões da vida humana: dor, amor, justiça, política, morte,

graça, etc. No seio de uma mística não especulativa, antes emotiva e voluntarista, Arrais fala de um tu divino no centro da alma humana, que precede qualquer busca humana. Por isso, a relação entre este divino e o humano é uma autêntica conspiração de amor e o amor que os move um movimento vital do coração (Cf. *D, D II, AA*, p. 70 e 78). É este místico das intimidades, que escreve sobre o divino amante, que pela noite visita o seu amado humano, que prova o seu coração e que Deus não quer testemunhas quando fala com o humano (Cf., *D, D II, AA*, pp. 72 e 86), que incorporámos no nosso estudo.

Frei Agostinho da Cruz, (1540-1619), de nome civil Agostinho Pimenta, nascido em Ponte da Barca, lamentador da sua “mocidade sem proveito”, mocidade “de pensamentos vãos, baixos e frios” (*Soneto XC*, p. 228) faz o noviciado no Convento de Santa Cruz (serra de Sintra), tornando-se assim frade da Ordem dos Capuchinhos, nome por que eram também conhecidos os capuchos, pertencentes à linha da reforma levada a cabo por São Pedro de Alcântara, também designados por alcantarinos ou arrábidos. Em 1605, recebeu autorização do seu provincial para iniciar a desejada vida eremítica, tornando-se no conhecido eremita da Arrábida. Nas *Poesias* de Frei Agostinho da Cruz procurámos penetrar na intensidade relacional que o místico estabelece com o divino, na expressividade das suas inquietudes ontológicas e na confluência vivencial que institui entre céu e terra. É o místico do espanto vivenciado “Ah! Se nesse peito s’acendera / Uma faísca só de amor divino, / quão docemente em si se convertera!” (*Écloga V*, p. 45). É o místico contemplativo, do elogio da vida solitária, da devoção mariana, do afeto incondicional, do desapego do material, do espírito livre, para que pudesse trazer o “pensamento aceso na divina saudade” (*Écloga VI*, p. 50). Agostinho da Cruz é o místico que vê o criador na criatura (Cf. *Elegia VI*, p. 101), o que fala a linguagem do pastor e do pescador, das plantas e dos animais e das paisagens, para que com clara vista veja e se sinta o divino amado na sua plenitude. Na sua experiência mística sente-se quebrado amorosamente por um Deus que deseja ser amado como afirma no seu soneto XLII (p. 209) e nesta experiência entende toda a sua existência: o apartar-se do amado é desaparecer (Cf. *Écloga XI*, p. 77). A experiência mística do eremita arrábido, que se dá a quem por ele todo se deu (Cf. *Elegia*, p. 29), fala dos desejos e necessidade vital deste amor e intimidade, que farão com que desterre da terra o seu coração e se dirija ao amado divino perguntando por esse lugar terreno – deserto, ribeira, monte ou serra – onde possa do céu andar mais perto (Cf. *Soneto LX*, p. 207).

Frei António das Chagas (1631-1682), de nome civil António da Fonseca Soares, nascido na Vidigueira, frade da Ordem de São Francisco, fundador do Convento do Varatojo, é um dos ilustres poetas do Barroco português do século XVII, um pregador de estilo intenso e irreverente, que nos deixa uma obra densa de conteúdo místico. Filho de mãe irlandesa e pai português (juiz), com experiência militar, tendo combatido nas Guerras da Restauração, refugia-se durante algum tempo no Brasil, na sequência de uma contenda com a justiça, tendo depois regressado a Portugal. António das Chagas é conhecido pelo seu carácter impulsivo, pelo gosto pela poesia - ficando conhecido como Capitão das Boninas -, de fortes convicções, homem nem sempre aceite nos meios sociais e religiosos (tenha-se presente as críticas de Padre António Vieira que o apontava como pregador teatral e excessivo). Para este estudo, seleccionámos: *Lágrimas, Faíscas do Amor Divino* (1683), *Cartas Espirituais* (1684 e 1687), *Sermões Genuínos* (1690), *Semana Espiritual* (1728). Dando testemunho de escritor do seu tempo, este varatojano de ténpera austera, não deixa de falar de um dos temas do seu tempo: o amor. É em torno do amor de Deus e a Deus que António das Chagas desenvolve toda uma mística da interioridade e do coração. Este místico – imagem viva da piedade afetiva, segundo Maria de Lurdes Belchior - fomenta a oração mental e chama à espiritualidade os temas da antropologia e psicologia humanas (morte, a ingratidão, memória, vontade, entendimento, perfeição, oração, etc.). Na intensidade afetiva expressiva de António das Chagas encontramos a dinâmica relacional dos amantes. O divino, diz o místico, “agita aquele que ama, num amor vígil. Ele atrai o amado, puxa-o” (CE II, C XXXII, p. 56), fá-lo ser seu (Cf. LFAD, G I, p. 3). Por isso, o humano é incansável na nomeação amorosa do divino: “Bondade, formosura, inexplicável infinidade de infinidades, de amor, e de amabilidades imensas” (CE I, C LXXI, p. 219). A ação amorosa divina faz reação no humano amado e transforma-o em amante ansioso no acolhimento do amado divino. Por isso, o humano há de ir para dentro da sua alma, para o sepulcro do seu Senhor (Cf. OE, SE, sábado, Vésperas, p. 112), cuidando que o seu coração seja horto para onde irá o seu amado divino (Cf. OE, SE, segunda-feira, p. 9). Contudo, diz o místico, “Ainda está por saber este ABC do Amor de Deus” (CE I, C V, p. 25).

O Padre da Congregação do Oratório de São Filipe de Néri, Manuel Bernardes (1644-1710), é marcadamente o nosso escritor místico arquiteto da palavra. A simplicidade e elegância da linguagem que utiliza, a clareza da sua sintaxe e

objetividade do conteúdo, assim como os recursos a exemplos (histórias), fazem deste místico o exegeta mais translúcido da experiência humana do divino. Na cela, na intimidade do seu coração, absorvia-se Bernardes no Deus que amava. Nesse eremitério detinha o seu mundo interior e o mundo exterior e neste horto espiritual expelia, pela escrita, o fluido de toda a sua experiência mística. Do escritor das jaculatórias amorosas, selecionámos as duas obras *Pão Partido em Pequeninos* e *Luz e Calor*. De um afeto intenso, convicto de que “o amor iguala e assemelha extremos, por desiguais e muito distantes que sejam” (*LC II, S XIII*, p. 331), Bernardes surge como o místico que meteu a mão na pena (Cf. *LC I*, p. 9), *para escrever* “orações, jaculatórias, ou setas espirituais, para atirar ao céu e ferir o coração de Deus” (*LC II, O V*, p. 369). Ferido de amor, o místico que ama o amor, Deus (Cf. *LC II, E III*, p. 18), confessa o quanto a linguagem muda quando fala de afetos (Cf. *LC II, D XIII*, p. 385). Estamos perante o místico impaciente, porque nunca acaba de prender nele o fogo do amor divino (Cf. *LC I*, p. 151).

Esta seleta assegura, no entanto, um indispensável critério ao estudo: o da transversalidade da temática – aqui presente nesta nossa opção pelos diversos místicos cerceados nos períodos do Renascimento e do Barroco – num quadro dialogal das singularidades entre todos estes místicos (a experiência de vida de cada um, os traços personalísticos, a sua escrita, os seus conhecimentos, a influência da ordem religiosa a que pertenciam, as opções pessoais de vida e de intencionalidade dos seus escritos, etc.). Na exigência que um estudo transversal acarreta e no exercício de síntese que implica, está, também, em nosso entender, a possibilidade de descobrirmos a constância e frequência das duas temáticas em análise - o erotismo e a metáfora –, assim como os matizes com que cada místico as expressa.

A expressão de cada autor não só comportava a especificidade das suas imagens e predileções pessoais, mas continha em si a marca coletiva duma escrita na forma arcaica da época. No conjunto das tarefas, impunha-se, por isso, um particular cuidado com os critérios de transcrição textual a seguir nos escritos dos místicos estudados. Tratando-se de uma escrita datada da sua própria época, a dúvida cedo surgiu em torno do modo de fixação do texto transcrito: fidelidade absoluta ao texto arcaico ou atualização do mesmo? Atualização de grafia apenas ou modernização de sintaxe? Prevalência do texto na sua origem ou valorização do acesso ao mesmo? Apesar de não ser fácil, a opção acabou por recair, com o douto conselho dos orientadores, por uma

atualização gráfica para a ortografia atual e por uma comedida adaptação linguística de alguns aspetos que, sem alterar a referência datada do texto, sem sacrificar, obviamente, o seu sentido e sem eliminar a sua originalidade, permitissem uma leitura do texto original limpa de eventuais elementos que concorressem para o arredamento em relação ao conteúdo do mesmo. Deste modo, julga-se ter chegado a um justo equilíbrio baseado num conjunto de critérios, seguidos, de resto, em muito recentes edições de textos da mesma época ou próxima, da maior referência¹. Adotou-se, genericamente, a grafia definida no Acordo Ortográfico em vigor, que superintendeu na transcrição do texto, designadamente:

- a) As consoantes duplas foram convertidas em consoante simples (ex: *ella* = *ela*);
- b) Substituiu-se o *y* por *i* (ex: *muy* = *mui*);
- c) O *v*, o *u* e o *i* foram transcritos por *u*, *v* e *j* sempre que este é o seu valor fonético;
- d) Introduziu-se a letra *i* entre as vogais *e* o *ou* e *e* a, sempre que a atual forma de ditongo assim o prevê (ex: *eo* = *eio*);
- e) A grafia dos ditongos *ae* e *oe* passou à grafia *ai* e *oi*;
- f) Os ditongos *eo* e *io* passaram a ser escritos como *eu* e *iu*;
- g) Os dígrafos *th*, *ch*, *gm*, *pt* foram convertidos em *t*, *c*, *m* e *t*;
- h) O *h* no início das palavras desapareceu naquelas cuja atual grafia não o tem (ex.: *hum* = *um*);
- i) As vogais e ditongos com nasalidade marcada por *m*, *n* e *til* adotaram a atual forma;
- j) As palavras nasais que, à época, não continham *m* ou *n*, foram atualizadas para a sua atual forma (ex.: *home* = *homem*; *ardēte* = *ardente*);
- k) Foi introduzido ou suprimido o hífen, segundo o que o atual acordo o prevê;
- l) Formas em desuso (como palavras aglutinadas ou separadas) adotaram a forma atualmente em uso;
- m) Foi suprimido o apóstrofo, recuperando-se na atual fórmula a vogal anulada na anterior contração, exceto nas poesias de Frei Agostinho da Cruz e D. Manoel de Portugal, pelo respeito à métrica poética;

¹ Cf. os critérios de transcrição textual seguidos na recente edição da obra completa do Pe. António Vieira (A. Lemos, 2013, pp. 35-38).

- n) Os grafemas desaparecidos, por força da evolução da língua, foram substituídos pelos seus sucedâneos (ex.: *ff* = *ss*);
- o) Manteve-se a pontuação original;
- p) Substituição dos arcaísmos pela sua correspondência atual (ex.: *ca* = *de facto* / *porque*)

Nestas transcrições, ao contrário do restante texto, são mantidas as maiúsculas de acordo com a grafia original (no restante corpo do trabalho seguiu-se o acordo em vigor, salvaguardando as maiúsculas em palavras reverenciais como Deus, Nossa Senhora, Bíblia e seus símiles. Tal como em todo o texto do trabalho, a forma de citar o texto bíblico (sigla do livro, número do capítulo e números dos versículos) adotou o modelo de citação, genericamente, hoje aceite em Portugal da edição da Difusora Bíblica/Capuchinhos.

Além da transcrição, ocorreu mesmo com alguns autores a tradução do texto, quando estes optaram por dar uso à pena em língua castelhana. Assumimos, nesses casos, a responsabilidade pela sua tradução.

Quanto às frases escritas em latim – assumidas como ilustração do texto escrito – mantivemo-las na sua forma original.

A circunscrição aos autores portugueses em causa é tributária da opção por dois períodos importantes da história do mundo e da história de Portugal: o Renascimento e o Barroco. Os místicos portugueses, aqui em estudo, emergem num tempo de significativas alterações na história da humanidade. O movimento cultural, artístico e científico designado Renascimento caracterizou-se pela exaltação da centralidade do homem e do seu valor (antropocentrismo), pela valorização da cultura clássica, da razão e das ciências (racionalismo), da experimentação racional (experimentalismo), do prazer e do universalismo e por um questionamento das ideias e métodos medievais até então dominantes. Um mundo que marcadamente se ia transformando nas mais diversas áreas como o desenvolvimento da indústria e do comércio, as inúmeras invenções e progressos técnicos e científicos (artilharia, descoberta da tipografia, nos melhoramentos dos processos de exploração de minas, a utilização do astrolábio, avanços na astronomia, da matemática e da física, etc.). A nova configuração das cidades e dos campos ia abrindo caminho para uma nova fase de desenvolvimento económico, político e científico. Por outro lado, a burguesia emergia como uma classe

social importante quer no domínio económico quer nos apoios às novas ideias emergentes. A própria arte renascentista (arquitetura, pintura e escultura) inspirava-se no classicismo, elegendo a harmonia, o equilíbrio e a ordem como principais traços orientadores; a própria escultura fazia emergir o belo, no rigor anatómico e fisionómico da figura do humano, exaltando o corpo nu, numa nova dignidade. A par e passo com uma realidade quotidiana difícil (pobreza, fome, guerras etc.) os humanos do Renascimento revelavam-se sonhadores e utopistas (Cf. J. Delumeau, 2004). Idealizavam-se cidades, governos, comunidades, países eudemonistas, contemporizavam-se paraísos mitológicos na esperança de darem vida a paraísos terrestres, ideava-se o humano, os monumentos, os espaços, o quotidiano revestido de eutímia, beleza, riqueza, imaginando uma vida corporizada de felicidade, paz, harmonia e de prazeres naturais. Evidentemente, a natureza, a nudez do corpo, a beleza feminina, o amor tornam-se elementos conteudistas essenciais às utopias e sonhos. Muitos destes sonhos e destas utopias estavam desajustadas da realidade de então; contudo, todo o sonho, como toda a utopia, reveste-se de fertilidade, de progresso, de esboços para um humano que há de vir, enfim, de possíveis “lugares” que partem dos “não lugares”, na fidelidade à marca etimológica de “utopia”. Naturalmente, figuras várias de diferentes quadrantes emergiam e influenciavam de forma significativa o pensamento e a história de então, perdurando hoje no tempo. Este foi o tempo que engendrou Erasmo de Roterdão (1466-1536), Nicolau Maquiavel (1469-1527), Thomas More (1478-1535), Filippo Brunelleschi (1377-1446), Donnato Bramante (1444-1514), Leonardo da Vinci (1452-1519), Rafael (1483-1520), Miguel Ângelo (1475-1564), Francis Bacon (1561-1626), Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), Galileu Galilei (1564-1642), etc.

No Portugal dos Descobrimentos, reinaram D. Manuel I (1495-1521), D. João II (1521-1557), D. Sebastião (1557-178), D. Henrique (1578-1580), entrando em seguida a dinastia filipina, com D. Filipe I (1581-1598) D. Filipe II (1598-1621) e D. Filipe III (1621-1640). A descoberta do caminho marítimo, quer para a Índia quer para a América, representava o encontro com culturas, novos produtos, novos costumes até então desconhecidos. Os descobrimentos tinham sido o fator fundamental para as transformações no campo económico (monopólio da coroa, comércio em grande escala, decadência da agricultura, Lisboa como empório comercial e político de grande importância, etc.), no campo social (desenvolvimento da burguesia e sua oposição à

nobreza, grande deslocação da população para a cidade e para o ultramar, etc.) e no campo cultural (aumento de estudantes no estrangeiro, literatura de temática ultramarina, intensificação da cultura literária, reforma da universidade, etc.). Contemporâneos de muitos dos nossos místicos estão figuras ímpares da cultura como Gil Vicente (c. 1465-c. 1536?), Bernardim Ribeiro (1482?-1552?), Francisco Sá de Miranda (1481-1558), António Ferreira (1528-1569), João de Barros (1496-1570), André de Resende (1500- 1573), Damião de Góis (1502-1574); D. Jerónimo Osório (c.1514-1580), Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590), Fernão Mendes Pinto (c. 1510/14-1583), Luís de Camões (c. 1525-1580), Francisco de Holanda (1517-1585), Pêro de Andrade Caminha (1520-1589), Samuel Usque (século XVI), entre tantos outros. Contudo, Portugal precipita-se neste mesmo período para a queda do império. A desproporcionalidade dos recursos de que dispõe, nomeadamente humanos e a extensão do território que se ia descobrindo, o sismo de Lisboa de 1531, a derrota em Alcácer Quibir (1578) foram alguns dos fatores para tal desfecho do reino que perde a sua independência em 1580.

No quadro cultural e espiritual do XVII, os místicos portugueses penetram no estilo e ideologia do Barroco, movimento nascido em Itália, que se estendeu por territórios europeus importantes como França, Espanha, Portugal, Inglaterra, tendo dominado todas as expressões culturais de então como a literatura, a música, a pintura, a escultura, etc. O mundo continuava a abrir-se aos progressos científicos e técnicos. Destacavam-se nos quadros da astronomia, da física e matemática, da filosofia, da medicina figuras como Giordano Bruno (1548-1600) Galileu Galilei (1564-1662), Evangelista Torricelli (1608-1647), Blaise Pascal (1623-1662), René Descartes (1596-1650), William Harvey (1578-1657). Na arte dominaram artistas como Caravaggio (1571-1610), Rubens (1599-1660), Rembrandt (1606-1669), Bernini (1598-1680), entre outros.

Um novo quadro político se desenha com a queda dos reinos de Espanha e Portugal e o surgimento de novas potências: a Inglaterra e a Holanda. Portugal, no entanto, continua a ser uma potência colonial importante. Tendo perdido a sua independência e sob o domínio da dinastia filipina, Portugal terá de esperar até 1 de Dezembro de 1640 para conseguir a restauração da sua independência. A nação será então governada pelos reis D. João IV (1640-1656), D. Afonso VI (1656-1683) e D. Pedro II (1683-1706). No campo dos poetas portugueses, Portugal contava com

Francisco Rodrigues Lobo (1563-1621), Manuel Faria e Sousa (1590-1649), Manuel da Veiga Tagarro (?-?), Paulo Gonçalves de Andrade (?-?), D. Tomás de Noronha (? – 1651), Sórora Violante do Céu (1601-1693), António Serrão de Castro (1610-1685?), Frei Jerónimo Baía (?-?), Francisco Rodrigues Lobo (1580-1622), Sórora Maria do Céu (1658-1723), Sórora Mariana Alcoforado (1640-1723), Frei Luís de Sousa (c. 1555-1632), Padre António Vieira (1608-1697), Frei Lucas de Santa Catarina (1660-1740). O Humano seiscentista ocidental entrega-se à conflitualidade consigo mesmo e com o pensamento do seu tempo. Contraste, angústia, pessimismo, crise espiritual e emocional elencam as características do humano marcadamente atingido pela inquietude das antíteses – culto do contraste – como: vida eterna *versus* vida terrena, teocentrismo *versus* antropocentrismo, alma *versus* corpo, espírito *versus* carne, fuga dos prazeres e busca de perdão divino *versus* gozo e sensualidade, fé *versus* razão, céu *versus* terra, brevidade do tempo que se vive *versus* renúncia do mesmo e busca do eterno, pecado *versus* perdão, etc. Marca da influência da Contrarreforma é o tempo das construções de monumentos e esculturas religiosas num estilo que procurava captar o movimento, o embelezamento. Impetuoso tempo que se canalizou no cultismo e concetismo, nessa linguagem dilemática, extravagante, carregada de antíteses, de paradoxos, de metáforas, de hipérboles, de prosopopeia, de paradoxos. As obras literárias evidenciam uma preferência por diversos temas como o amor e erotismo, a morte, a fugacidade da vida, a labilidade das coisas, pecado, castigo, arrependimento, religião, etc.

No plano da religião, o mundo do século XVI denuncia um ambiente de crise e da renovação da Igreja e que influenciará, naturalmente, os séculos seguintes. As graves e profundas discussões neste século, oriundas já de séculos anteriores, não deixaram de provocar uma profunda transformação espiritual, decorrente de uma decidida luta em torno da imposição de uma doutrina tida por verdadeira e absoluta. Este quadro de questionamento levou à tolerância e ao ceticismo e criou um pressuposto, para o mundo secular da modernidade, totalmente orientado para o imanente: o religioso subordinado à razão humana. Várias tentativas iam surgindo com o objetivo de porem fim às disputas religiosas, mas sem efeito. Muitos fatores se apontam para o surgimento da Reforma que, naturalmente, não teve o seu início com a divulgação das 95 teses de Lutero (1517) e consequentes desenvolvimentos do Calvinismo e Anglicanismo. Estes fatores têm por base todo um conjunto de situações previamente criadas, ideias difundidas ao longo do tempo, sentimentos paulatinamente despertados. Sinalizam-se a

tensão existente entre sacerdócio e império, o choque com a unidade da igreja na cristandade medieval, o despotismo de alguns papas, a imoralidade do clero, a transformação político-religiosa na Europa, a aversão a Roma e ao poder papal, a rejeição das indulgências, a gradual secularização reativa à excessiva clericalização existente, a própria decadência da teologia, a permanência do nominalismo (Guilherme de Ockham, 1285-1347), as lutas sociais e religiosas (1521-1555), etc. Naturalmente, que, no seio do catolicismo, o movimento da Contrarreforma ou a Reforma Católica, sendo um dos meios de resposta à Reforma protestante, desenvolverá uma reforma interna na Igreja, com aspetos positivos e outros menos positivos. A própria Inquisição acabará por condenar muitos dos místicos e humanistas, colocando no *Index Librorum Prohibitorum* muitas das suas obras, exercendo ainda uma ação contra as designadas “heresias” e os praticantes de outras religiões, que em Espanha e Portugal levou à expulsão de judeus e muçulmanos. Do Concílio de Trento (1545-1563), exercendo uma ação de condenação das doutrinas protestantes, resultará a promulgação de vários decretos sobre a Sagrada Escritura, tradição, eucaristia, a penitência, a extrema-unção, a autoridade episcopal, os costumes dos clérigos, a fundação de seminários, a obrigatoriedade de residência para bispos, os critérios de admissão de candidatos ao sacerdócio, etc.

No campo mais específico da mística, os nossos autores eleitos são contemporâneos de importantes acontecimentos que conduziam a uma maior renovação da espiritualidade. Postulava-se uma vivência mais orante, contemplativa e relacional do crente com o divino, expurgada do domínio ou de qualquer mediação da autoridade eclesial. Tal expurgo não resultava, no entanto, em quebra do vínculo essencial de comunhão da Igreja, mas antes dos vestígios mundanos da eclesialidade. Recordemos o nascimento da *mística del recogimiento* – experiência de união divino-humano através do amor - que se forma na *espiritualidade da observância* característica da espiritualidade espanhola entre a metade do século XV e princípios do século XVI. Tal espiritualidade emerge da reforma empreendida pelos reis católicos com a importante ajuda do Cardeal Francisco Jiménez de Cisneros, do chamado *século de ouro* espanhol. Das grandes figuras místicas destacamos Francisco de Osuna (1492-1540/42), Bernabé de Palma (1469-1532), Bernadino de Laredo (1482-1540), Inácio de Loyola (1491-1556), João de Ávila (1499-1569), Teresa de Ávila (1515-1582) e João da Cruz (1542-1591), Frei Luís de Granada (1504-1588). Tenhamos presente que a espiritualidade da

idade de ouro da mística espanhola contava, entre muitas características, com a preocupação pela reforma e interioridade, a experiência vinculada à interioridade, o chamamento universal à santidade, o cristocentrismo, a aniquilação e conhecimento de si mesmo, o constante recurso à Sagrada Escritura e a autores da linha de espiritualidade afetiva e psicológica, não especulativa portanto. Recordemos Orígenes (c. 185-253), São João Crisóstomo (c. 347-407), São Jerónimo (c. 340-420), Santo Agostinho (354-430), Dionísio-Areopagita (?-?), São Gregório (c. 540-604), São João Damasceno (c. 675-749), São Bernardo (1090-1153), São Boaventura (c. 1221-1274), entre tantos outros. Os místicos tinham consciência de que o amor representava a via para o divino amor, logo, procuravam acima de tudo viver no e do amor e desenvolver formas reais de aumentar o amor nos seus corações através de aspirações e desejos, orações e contemplação. Alguns destes místicos lusitanos (Agostinho da Cruz, António das Chagas e Manuel Bernardes) são contemporâneos, também, do *grande século* da espiritualidade francesa (século XVII), nas figuras de Benito de Canfeld (1562-1610/1611) e a *Escola abstrata*, Francisco de Sales (1567-1622), e da formação do *humanismo devoto*, com o Cardeal Bérulle (1575-1629) criador da *Escola francesa* de espiritualidade e Louis Lallemant (1588-1635) figura destacada da chamada *Escola inaciana francesa*.

Naturalmente que não podemos falar da espiritualidade e das reformas que tiveram lugar no decorrer do século XVI sem termos presente a chamada *Devotio Moderna*. Este movimento religioso que na segunda metade do século XIV emergiu nos Países Baixos, por influência de Geert Groote (1340-1384) e de Florencio Radewijns (1350-1400), seu discípulo, que deram corpo à comunidade católica dos *Irmãos da Vida Comum* (1383), terá toda uma influência marcante nos séculos XV e XVI em toda a Europa. Tomás de Kempis (1379-1471), autor de *A Imitação de Cristo*, torna-se uma das figuras mais marcantes da *Devotio Moderna*, sem esquecermos Gerlach Peters (1378-1411), Gerard Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Jan Mombaer (1460-1501), Henrique de Herp (m. 1478). Este movimento com características anti intelectualistas e de orientação mais afetiva procurou focalizar a sua ação na meditação, no indivíduo, na interioridade, na verdadeira piedade na Sagrada Escritura e num cristocentrismo prático, assumindo Cristo como modelo da vida cristã. Esta nova orientação espiritual e de virtudes é bem acolhida pelo Renascimento, orientada não para uma exterioridade

religiosa, mas mais vocacionada para a *docta pietade* da pessoa e da vivência espiritual mais afetiva e interior.

O universo do mundo português, que não estava isento da crise que assombrava a vida cristã, as instituições eclesásticas e as ordens monásticas que brotavam nos fins do século XV, inicia uma renovação, no raiar do século XVI, no sentido de uma restauração de uma espiritualidade da vida cristã, numa linha de fidelidade ao espírito evangélico. Portugal tornava-se, então, permeável às ideias de reforma que chegavam de outros países da Europa, tal como às ideias e ações postas em práticas por ordens e figuras religiosas presentes em território lusitano (Franciscanos da Observância, Frei Bartolomeu dos Mártires, Frei Valentim da Luz, os místicos aqui em estudo, a Ordem de São Jerónimo, os Cónegos Azuis, a Ordem de São Bento, a Companhia de Jesus, etc.), contribuindo assim para uma renovação consistente da religiosidade em Portugal e que José Sebastião da Silva Dias tão claramente desenvolve na sua obra *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*.

Não quisemos dar lugar aqui – porque não seria este o local – a uma resenha histórica do Renascimento e do Barroco. Antes quisemos, com este enquadramento, recordar que estes místicos viveram num tempo de sinalizadas crises, reformas e inovações, não só em Portugal, como em toda a Europa, que mutuamente se influenciaram.

Com base em todo este quadro referencial estrutural, organizámos quatro capítulos, interligados conceptualmente entre si. O primeiro capítulo, *Linguagens do erótico e metafórico na mística portuguesa do Renascimento e do Barroco*, centraliza-se em três elementos centrais desta nossa disquisição: as naturezas amatórias - o amante, o amado e o amor - o discurso e a metáfora. Uma primeira temática, designada por naturezas amatórias da relação eu-tu, explora a existência destas naturezas amatórias e a tipologia da inter-relação ocorrida entre elas. Na sua sequência, surge a segunda temática, o discurso desnudado na mística dos sentidos. Aqui, perscrutamos o discurso ocorrido entre o humano e o místico. Analisamos os elementos que constroem o discurso elaborado a partir da mística dos sentidos, na própria dinâmica do “verbo itinerante” místico, na erologia com que ele se reveste, concluindo este ponto com a pesquisa das ebulições do discurso desnudado que nasce duma mística que valoriza os sentidos, ilustrada numa antologia dos próprios discursos místicos. Com base neste enquadramento, damos enfoque ao que designámos por metáforas erotizadas da

experiência amorosa vivida. Nela dissecamos as essências da metáfora na dinâmica do erotismo e das naturezas amatórias, ou seja, a metáfora entendida como epifania da existência humana mística, como inevitabilidade do *eros* e ainda como linguagem em êxtase amoroso.

No segundo capítulo, *Sintaxe de polaridade amorosa na experiência mística portuguesa: coplas da cópula do divino-humano*, exploramos a situação inerente à existência da alteridade. O outro é, em primeira instância, aquele que ama e a quem se ama, um dos polos amatórios. Esta realidade situacional faz emergir o que consideramos uma polaridade amorosa eu-tu: a presença do místico como ser desejado e a presença do divino como presença amada. Lemos, a partir da análise das obras místicas toda esta sintaxe, equacionando as agitações amorosas nas naturezas amatórias e a praxeologia das experiências erotizadas da cópula divino-humano. Na base desta análise estão as premissas da obliquidade do amor e a erorítmica impregnada de erologia.

No terceiro capítulo, elaboramos os *Fundamentos do discurso místico*. Os fundamentos bíblicos ancoram em três conceitos basilares; o primeiro, fala da Sagrada Escritura enquanto fundação da intimidade da revelação amorosa da própria experiência mística; o segundo, reporta à palavra veterotestamentária entendida, no dinamismo da mística, como o espanto de intencionalidades e intimidades; o terceiro, transporta-nos para a palavra neotestamentária, na vivência mística, enquanto experiência do coração flutuante e expandido pela pergunta do amante. A Escritura apresenta-se como a âncora fundante da experiência mística e de todo o discurso amoroso místico. Segue-se o enquadramento teológico. A teologia, no sentido de discurso feito a partir da atividade do mistério divino e do mistério humano, ganha um especial enquadramento no âmbito da experiência mística como elemento de aprendizagem e reflexão e comunhão no seio da Igreja e de toda a tradição. Há uma relação mútua e profunda entre teologia e mística, entre o humano perguntador pelo divino e o produtor da síntese de fé que é capaz de, simultaneamente, elaborar e viver. Trata-se das próprias faculdades da teologia enquanto possibilidade de: aprender a ver o que o Pai faz: revelação e criação; aprender a ver o que Deus diz: homem e história; aprender a ver o que o Pai é: amor, encarnação e Trindade; aprender a ser como o Pai é: experiência íntima da intimidade do encontro amoroso. Fechando este capítulo, enunciam-se os fundamentos antropológicos e psicológicos da mística dos nossos autores portugueses. Na impossibilidade de um desenvolvimento das múltiplas dimensões antropológicas e psicológicas no seu todo,

partimos do discurso místico a que temos acesso, tal como o fizemos nos pontos anteriores, para aí procurarmos identificar os fundamentos que consideramos mais expressivos, tendo em conta a dimensão mística e os autores místicos. Considerando o arco da vida na relação com o transcendente, exploramos a nossa perceção de que o nascer e morrer têm a marca de um encontro. Tendo presente que a mística é uma experiência de unidade e totalidade na relação que a fundamenta (humano-divino) e de que a própria existência humana, na natureza desta relação, assume uma dinâmica própria, nada ociosa, olhamos a dimensão da existência, nos místicos, como totalidade de ser humano: uma condição de existência e a experiência como desassossego de existir. Esta inquietude com a alteridade não distrai o místico da procura e conhecimento da sua identidade, condição essencial para o conhecimento de Deus, que tematizamos como o autoconhecimento, um tesouro místico. Seguem-se outros dois pontos, peregrinar, paradigma de busca incessante do tu amado e conhecer e nomear: a existência unitiva do eu-tu, constituintes, no nosso entendimento, da mística portuguesa estudada. Estes dois pontos abordam a ótica mística de que a condição humana é de ser caminhante e passageiro neste mundo, para chegar a uma morada que é eterna. O mundo finito, no entanto, estrutura-se na relação que o humano tem com o meio que o rodeia, com os outros com quem se relaciona e com o transcendente. Logo, as dimensões do nomear e conhecer tornam-se conceitos organizadores do humano e da vida e, quando equacionados na relação amorosa humano-divino, as implicações que lhe estão inerentes são de natureza cognitiva mais complexa. No âmbito da mística, como experiência de amor, introduzimos o ponto ser amor, amante e amado como vocação divina do humano. Nele deixamos transparecer as implicações de tal conceptualização mística, enquanto modeladora das estruturas cognitivas do humano e do pleno sentido da existência divina a que é chamado. Por fim, tendo em conta a mística portuguesa, consideramos importante apresentar um conjunto de características antropológicas e psicológicas dos nossos místicos, as quais nos permitem entender o que têm de identitário, a que designamos o místico português: um terráqueo, conversando no céu, sem deixar a terra.

No quarto capítulo, damos corpo a uma linha investigativa que procura, em termos de estudos místicos, dar resposta a um conceito que consideramos não equacionado quando falamos de linguagem mística. Na generalidade, quando este ponto é abordado, o desenvolvimento da temática segue no sentido da apresentação da

difficuldade dos místicos expressarem, em termos linguísticos, a experiência vivida. Efetivamente, este ponto é aqui equacionado, uma vez que os nossos místicos lusitanos têm a percepção de que a língua não oferece os termos capazes da expressão de tal vivência amorosa. Contudo, neste ponto *Linguagem: logos e topos da mística*, procurámos ir mais além nesta conceção e consideramos que a linguagem mística não deve ser apenas entendida como *logos* da experiência mística, mas também como *topos* dessa mesma experiência. A linguagem mística, portanto, não é só o dizer de algo ocorrido; é, também, o lugar onde a experiência relacional divino-humano acontece. Consideramos aqui, então, o desenvolvimento de temáticas como a linguagem condição de existência; o *logos*, memória da experiência mística; o *topos*, ipseidade da experiência mística; e, por fim o *logos e topos* da linguagem da experiência mística.

Face a um período tão marcadamente rico, de uma concentração de culturas, de uma abrangência cultural e literária, da descoberta de novos mundos, de novas correntes e utopias, impunha-se uma síntese exigente no que toca a nossa temática. O estímulo da profusão de temáticas e subtemáticas que intercetavam o nosso tema de tese era demasiado caudaloso e apelativo. Tal abundância representou uma verdadeira complexidade investigativa, não isenta de ameaças. Impôs-se um ascético esforço de síntese e mais do que isso a indispensável prodigalidade no apuramento rigoroso do que poderia ser considerado como fundamental no exercício temático que estava em curso.

Outra das dificuldades encontradas foi a da escassez de investigação que ainda ocorre no nosso país quanto à mística e mais concretamente à mística portuguesa. Se considerarmos a nossa temática específica, esta realidade sofre ainda uma maior redução. A este nível, consideramos que estamos a dar, aqui, um passo em frente face à investigação até hoje ocorrida. Este trabalho reúne um conjunto de místicos, fazendo uma abordagem transversal dos autores e algumas das suas obras, a propósito do questionamento de duas temáticas específicas: o erotismo e a metáfora. Conscientes da complexidade de um estudo transversal, não deixamos de por ele optar, não sem temer o perigo da eleição de algumas citações em lugar de outras porventura mais pertinentes, não sem temer que outras obras e autores poderiam ser mais adequados, não sem temer a ausência de uma síntese o mais completa possível, não sem temer não encontrar os admitidos elementos eróticos e metafóricos, no terreno destas obras místicas, uma vez que nem todas as obras eram por nós conhecidas. Neste nosso contributo, tentamos primar pelo relevo dos exemplos, em detrimento da quantidade exaurida dos mesmos.

Na tematização do erótico e do metafórico, privilegiamos a intensidade dos casos à extensão dos exemplos.

Não queremos deixar de salientar, ainda, um facto que nos interpelou logo por ocasião da nossa proposta de tema de tese. Quando propusemos estudar o erotismo no quadro da mística, deparámo-nos com duas diferentes reações, no círculo mais próximo da nossa abordagem: uma, crítica, aludindo à inapropriação do conceito de erotismo no âmbito da mística e propondo concretamente a sua substituição pela palavra amor; outra, concordante, mostrando especial apreço pela opção e aludindo ao facto de este ser um campo desertificado nos estudos místicos em geral e em particular no quadro dos escritores místicos portugueses. Ao longo da nossa investigação, na verdade, esta antítese conceptual não nos deixou de acompanhar. Contudo, mais do que obstáculo, ela serviu não só de estímulo para nós próprios, mas cremos ter também servido, nos fóruns de apresentação e de debate, para a abertura de pensamento, por parte doutros investigadores, na forma como a mística deve ser olhada e adentrada. Que humano é este místico? De que divino nos fala e como fala este místico? Que relação os une? O que dizem do amor? Como se seduzem? Como agem, amantes e amados? – perguntas nossas que se foram tornando suas também.

Desejamos, acima de tudo, que esta nossa investigação contribua para o conhecimento destes místicos e das suas obras e que a mística portuguesa inicie cada vez mais um lugar no quadro da mística mundial, tal como o ocupam já os místicos do norte, os místicos alemães, franceses e espanhóis. Temos consciência da humilde contribuição a este nível e do quanto há ainda por investigar. Mas esta é a obrigação de quem sabe não poder calar a riqueza única destes nossos místicos. É condição da investigação a recusa deste ignorar.

Este foi um trabalho possível com a orientação exigente, pormenorizada, desafiante, questionadora e sempre tão proximamente presente do Orientador Professor Doutor José Augusto Ramos e do Coorientador Professor Doutor José Eduardo Franco. Dispusemos, ainda, do apoio indispensável da Fundação para Ciência e Tecnologia (FCT), no âmbito da Bolsa de Doutoramento, do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), centro de investigação do qual fazemos parte como investigadora, e do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CH/FLUL), onde se

inscreve este doutoramento, assim como da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FL/UL), instituição de cujo corpo discente fazemos parte como doutoranda.

Ao longo destes anos, adentrámos num discurso do humano místico lusitano a quem tantas vezes a voz se toldou, ferida pela intensidade de um amor que tanto queria entender; de um humano místico lusitano a quem o silêncio soava melhor do que as palavras que a sua língua oferecia, quando tentava traduzir o que o coração experimentava; desse mesmo humano místico lusitano que da voz toldada fez lugar de amor e do silêncio uma revelação amorosa.

A mística, de alma portuguesa, é canto de amor. Canta um canto de amor que não é apenas seu, mas também daquele que ama, o divino. É canto amoroso de vinculação à pátria portuguesa em toda a sua expressividade, canto de vocação universal em toda a sua destinação e canto de génese eterna em toda a sua essência.

O amor de que fala a mística portuguesa é esse refúgio a que o místico regressa, na sua escrita, porque ele é o lugar a que se pertence. O discurso usado é misterioso e imprevisível. Discurso-relação de um arco maior, maior do que o próprio arco-íris, porque não une apenas Deus e o homem: de Deus parte e a ele regressa abarcando e abraçando nesse circuito o homem. Discurso de uma alma lavrada, enxadada pelo divino amante, que faz exalar dela perfume de eternidade e não qualquer pó de efemeridade. Discurso de uma relação desmurada, sem muros, o que faz dela uma relação universal, não tanto por ser de todos, mas antes por a todos ser acessível. O desejo gritante de chegar, reunir imagens, fechar os olhos e perceber que aquele é o seu lugar. Dispensar cartografias, porque a certeza de ser aquele o lugar a que se pertence não depende do caminho percorrido, mas antes da percepção de ser ali o lugar dos desejos sentidos: a união esperada e alcançada.

A mística mostra que tudo o que é passageiro não pede passagem. Passa naturalmente. Só o que é eterno pede passagem, porque a sua passagem determina, de modo definitivo, a passagem do agora para o sempre. Como só o amor dos amantes sabe. Este é o discurso erótico e metafórico dos nossos místicos lusitanos; esse dizer e ser lugar de um permanente "atrás de ti" que traz, a um tempo, sedução e segurança. A sedução própria de quem voa porque é velozmente alado o caminho de quem segue o amor. A sedução própria de quem caminha atrás, porque os seus passos repisam, seguros, os do amor que persegue – o amor eu-tu.

1. LINGUAGENS DO ERÓTICO E DO METAFÓRICO NOS MÍSTICOS PORTUGUESES DO RENASCIMENTO E DO BARROCO

1.1. Preliminares ao discurso erótico e metafórico místico português

Da leitura dos místicos portugueses, dos quais particularmente nos ocupamos neste estudo, resultam intuições e sínteses que nos colocam no cerne das espantosas interrogações do humano. Uma delas diz respeito ao amor: ao seu conceito, à pessoa que se ama, à forma como se ama e à forma como se é amado. “O assunto e o método da mística é o amor”, dizia Underhill.¹ É, aqui, neste campo de exploração, que encontramos os místicos portugueses, inevitavelmente. Precisamente, Leão Hebreu apresenta-nos uma síntese notável ao identificar, como *naturezas amatórias*, o amante, o amado e o amor², designações e conceitos que aqui adotamos como nossas. Leão Hebreu não nos apresenta uma explicação objetiva do conceito “natureza amatória” – e o mesmo faz Gaspar de Leão quando utiliza a expressão “matéria amatória”; ambos, apenas, assumem as respectivas designações. É nosso entendimento que as duas expressões, em ambos os místicos, traduzem realidades existentes, a seu ver, com um conjunto de traços idiossincrásicos, com autonomia própria, com existência diferenciada. Tais naturezas são construtoras da própria linguagem amorosa, erótica e metafórica, assim como das suas partes constituintes. Na realidade, linguagem e naturezas amatórias não de confundir-se, assumindo a linguagem, por inteiro, cada uma das naturezas em ato. É com um olhar analítico que pretendemos tomá-las – linguagem amorosa, erótica, metafórica e naturezas amatórias –, identificando-as e percebendo toda a dinâmica relacional entre elas. Desvincular amante do amado e estes do amor, assim como desassociar a linguagem mística da sua natureza erótica e metafórica seria mutilar toda a semântica e sentido pleno da experiência mística. Vão erro, vã ilusão.

Nasce o humano da relação, nas suas diversas formas, acontecimentos e momentos. Cresce o humano, auto e hétero construindo-se na interação interior-exterior de si mesmo, num referencial sempre presente de um outro que o rodeia e o transcende. Um nascer e crescer, nunca decididos, mas formando-se, a cada dia, a partir de uma

¹ E. Underhill, 2006, p. 103.

² Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 291. D. Gaspar de Leão usa a expressão “matéria amorosa” (Cf. *DP*, p. 305).

estrutura fundante de ser amado e de amar. A esteira do amor humano é precisamente o princípio gnosiológico assim como a própria experiência.

A psicologia muito tem trabalhado exatamente neste adentrar no humano, fascinada pela procura do entendimento de como o íntimo dos íntimos do humano estrutura as suas naturezas amatórias, trespassadas pelas próprias capacidades e fragilidades da pessoa humana.³ A história, por sua vez, tem-lhe reservado o lugar de eternidade, em forma de gruta, atraindo à entrada todos aqueles que sabem o quanto há ainda por descobrir, no modo de dizer o humano e o divino. A teologia tem vindo a (re)descobrir a abrangência da dimensão do amor, da experiência, da interioridade, não no sentido de uma cisão com a razão, mas, antes, num exercício complementar e integrador de todos os processos psicológicos que constituem o humano, que sempre estão presentes na experiência da revelação divina do amor. A própria mística foi sempre um desafio à história sobre os limites do conhecimento dos vestígios desta relação eu-tu. A mística, efetivamente, é mestra neste adentrar e penetrar neste extramuros que o humano tanto tenta formar e, naturalmente, segue com a sua mestría no revelar, na sua confidencialidade genial, as intimidades das intimidades: a paixão da descoberta do amante. De facto, a mística contrapõe-se, de certa forma, ao postular da oposição humano-divino, na própria condição humana de existência. Para a mística, tanto o humano como o divino abrem-se mutuamente, acolhem-se, unem-se, em movimentos e formas comunicativas multimodais. Não se excluem, aqui, tantos outros saberes que desempenham um papel fundamental no entendimento destas matérias, como a filosofia e a antropologia, na abordagem destes modos de agir e pensar

³ À psicologia não tem passado despercebida a crescente orientação por parte do homem ocidental para a experiência prática, muito realizada de forma individual, no que ao desenvolvimento de uma vida espiritual e procura de Deus diz respeito. Muitas das vezes, esta procura é feita fora dos focos doutrinários e das formas tradicionais da vivência religiosa, procurando-se novas práticas e orientações como os livros de autoajuda, o Tantra, o Yoga, o Channeling, etc. Nas múltiplas razões que levam a estas opções de um caminho espiritual, por parte do homem ocidental, o facto é que a dimensão espiritual e mística assumem um papel cada vez mais importante nos tempos atuais. O interior humano deixou de ser algo indiferente ou secundário na formação da pessoa integral. E a mística cristã tem, aqui, a nosso ver, um papel fundamental na formação espiritual do crente. Na vida mística, sobretudo na sua origem, está um apelo interior, que poderá ser mais ou menos violento, e que é determinante na vida da pessoa humana, levando a uma profundidade existencial marcante e inevitavelmente reveladora. Longe de um absentismo social, esta profundidade da interioridade existencial conduz a uma práxis social, religiosa e cultural, tendo por base a experiência amorosa de que o interior humano espiritual se formou. Leia-se, sobre esta matéria: C. Estarriol, 1993. M. Assémat, 2000; L. González, 2001 e 2004; W. Alston, 1991; G. Lipovetsky, 2007; J. Melloni, 2011.

valorizando a “real semelhança existencial” na experiência religiosa, como afirmava Thomas Merton.⁴

Quer nas naturezas amatórias, quer na linguagem erótica e metafórica que desta relação amorosa eu-tu resultam está bem patente o vasto território da atração, dos afetos, dos sentimentos, da energia pessoal erótica, da sexualidade, do conhecimento, da pessoa na sua totalidade de alma-corpo-espírito e da experiência totalizante da alteridade ipseidade, num não-limite da relação transcendência e imanência.

A pessoa humana, como um *todo*, é destino do amor a razão do amor de um outro. O chamamento à comunicação amorosa e à constituição amorosa é realizada não apenas a frações do humano⁵, mas à pessoa enquanto ser somático, vivo, espiritual, inteligente e simbólico. Simplesmente, porque o amor é uma práxis e não um princípio teórico; aprende-se, não está formatado; é um mistério criativo, logo não pode fabricar-se; tem uma história, não se resumindo ao agora do momento e vive nas condições humanas do tempo, espaço, linguagem, corpo⁶; está naturalmente encarnado. Posicionamo-nos, aqui, evidentemente, na perspetiva que entende a sexualidade e o erótico como forças vitais indissociáveis de qualquer espiritualidade e da relação eu-tu. Posicionamo-nos, aqui, afirmativamente, na perspetiva de que o facto do erótico não ser nomeado como tal não quer dizer que ele não exista e não seja espelhado no pensamento, no discurso, na arte.⁷ As perspetivas religiosas que nunca abandonaram esta perspetiva da sexualidade, do erótico e da corporeidade ao serviço da espiritualidade e da relação com o outro absoluto apresentaram-nos, sempre, a visão mais completa do humano, do transcendente e da vida. Os casos da mística judaica, da mística cristã e da mística islâmica são disto mesmo referenciais indiscutíveis. Subscrevemos integralmente a noção de Schubart sobre o religioso e o sexual quando declara:

⁴ Cf. T. Merton, 1978, p. 245.

⁵ Cf. A. Gardeil, 1927, pp. 3-4.

⁶ Cf. W. Jeanrond, 2013, pp. 24-32.

⁷ A. de la Croix, na sua obra *O erotismo na Idade Média: O corpo, o desejo, o amor* (2004), explana, de forma clara, toda a complexidade a que esteve sempre exposto este termo. Desde o determinante Platão e de Ovídio, que muito explanaram a questão do desejo e do amor – explicações que resultaram determinantes para o futuro da ideia de erotismo – até à ofuscação na Idade Média, fazendo-se nesta época uma opção pelo termo latino *luxúria*, ou *fin’amour* dos trovadores, o termo erotismo vai oscilando entre a sua existência e a sua estigmatização. Refere o autor, ainda, a título de exemplo desta complexidade, que na língua francesa, o erotismo surge como uma criação do século XVI, e só em finais do século XVIII tomará o sentido atual de algo referido ao prazer e ao desejo sexual (Cf. p. 9). Importa, portanto, não esquecer que os místicos não vivem à margem da sua cultura vigente da sua época, nem das evoluções a que está naturalmente votada.

O religioso e o sexual são as duas forças vitais mais intensas. Quem as considera como adversários naturais não faz senão perpetuar a ideia da fissão da alma. Quem faz delas inimigas irreconciliáveis está a rasgar o coração humano. E cuidado que já foi rasgado ...! Quem reflete sobre religião e erotismo não tem outro remédio senão colocar o dedo numa das mais dolorosas chagas que sangram no fundo do ser humano... Se não se consegue estabelecer uma relação nova, próxima e feliz entre religião e erotismo, reconciliando a dignidade humana com a sexualidade, não se produz o renascimento da religião, em que hoje muitos confiam e de que tanto esperam. Se tal fosse possível, o *eros* receberia com isso uma nova e sagrada dignidade, e a religião uma verdadeira força vital (...).⁸

Outros autores seguem esta mesma linha, veiculando o papel importante e inegável da sexualidade e do erótico no domínio religioso e na vida humana em geral, a par do destacável papel que a mística tem tido, de forma constante, neste campo. Wunibald Müller, por exemplo, em sintonia com Anselm Grün, sublinha que a sexualidade pode ser uma fonte de espiritualidade e relação com Deus, e acrescenta:

Penso, antes de tudo, nas correntes místicas, que põem em relevo a grande importância que o *eros* e a sexualidade podem ser o rosto da relação viva com Deus. Entendem a sexualidade como uma força que nos retira de nós mesmos e nos leva a entregar-nos, a esquecermo-nos, a fundir-nos com outra pessoa. As correntes místicas chamam a atenção sobre o facto de que na sexualidade se respira um potencial de transcendência, que, segundo Anselm Grün, é capaz de levar-nos a transcender-nos até Deus, de fazer-nos viver a experiência da mais íntima união com Ele. Independentemente se a vivemos em casal ou se encontramos outras formas de integrá-la nas nossas vidas, a sexualidade pode ser uma força que nos ajuda a transcendermo-nos até nos fundirmos com o totalmente Outro, com o Numinoso, com Deus.⁹

Jeanrond, por seu turno, destaca o papel fundamental da mística na inclusão do *eros* e do corpo no discurso do amor, numa fidelidade ao Cântico dos Cânticos, rebatendo, assim, formas não positivas de aceitação do erótico na dimensão religiosa:

O âmbito do erótico inclui o desejo sexual, o desejo cognitivo e o desejo de união com o divino. Estas ideias penetraram na tradição cristã de duas formas. Ou considerou-se que o âmbito do erótico estava em contradição com o espírito transcendente da religião e, portanto, devia excluir-se das relações divinamente inspiradas como algo pecaminoso, ou pensou-se que o âmbito do erótico era de vital importância para a relação entre crente e Deus, e desta maneira converteu-se num objeto importante da reflexão teológica. A primeira valorização – a negativa – do erótico identificou éros com aquelas realidades contingentes que representam um obstáculo para a vocação espiritual do ser humano. (...) Na tradição mística encontramos uma reação diferente, neste caso positiva, do erótico. No misticismo cristão (e também no judío e islâmico) explora-se e defende-se a unidade do amor, da qual se entende que forma uma parte da dimensão erótica. A presença do erótico no discurso do amor místico se inspirou, em primeiro lugar, no *Cântico dos Cânticos*; em segundo lugar, na luz que este mesmo texto projetou sobre a leitura do relato da criação das Escrituras hebreias; e em terceiro lugar, numa valorização positiva do anseio humano de alcançar a união com Deus. (...) Os místicos não compreendem a paixão corporal do amor como disposição do sujeito heterónoma ou contrária a Deus; antes pensam que o autêntico amor de Deus toma posse do eu humano no seu conjunto. O amor místico de Deus e a sua valorização positiva do corpo não exclui muito menos uma decisão necessária em favor de um estilo de vida ascético e casto. Muitos homens e mulheres adotaram um estilo de vida monástico ou ascético com o fim de estar mais plenamente disponíveis para dedicar-se ao amor a Deus e ao

⁸ W. Schubart, 1989, p. 7s, citado por W. Müller, 2005, pp. 15-16.

⁹ W. Müller, 2005, p. 20.

próximo. Desta maneira, o ascetismo pode ser valorizado também como um treino do corpo, e não necessariamente como uma submissão ou uma exclusão do mesmo.¹⁰

Não é sem mais que os místicos elegeram e elegem o Cântico dos Cânticos como fonte primeira de inspiração a par dos livros de Oseias, Ezequiel, Jeremias e João. E, quando nos deparamos com as metáforas envoltas do amor esponsal, percebemos o quanto o filão é o mesmo, isto é, não é possível excluir nenhum elemento do humano quando se trata da relação eu-tu, sob pena de entrarmos no não-sentido e da própria anulação do humano. A mística é, pois, uma “túnica de uma só peça, a túnica sem costuras” (Cf. Jo 19, 23).

Adentramo-nos nos textos místicos portugueses, aqui nesta pesquisa, conscientes de que nos adentramos no interior e intimidade de cada um destes místicos, numa simultaneidade intra-atrativa. Texto e pessoa: confidencialidades sonoras, silenciosas, simbolizadas, gesticuladas e que denunciam a implicação erotizada e metafórica amante-amado-amor, as nossas naturezas amorosas – um percurso desafiante à ideogenia mística destas matérias. Queremos identificar e analisar de forma objetiva, neste capítulo, as idiossincrasias existentes entre estes místicos portugueses, em três campos específicos: as três naturezas amorosas, o discurso desnudado dos sentidos, e, por fim, as metáforas erotizadas da experiência amorosa vivida. A ideabilidade de nada excluir do que se refere ao texto místico é neste trabalho refreada pela síntese exigida no justo equilíbrio da pesquisa feita e da extensão dos textos dos nossos místicos.

1.2. Categorias concetuais da relação eu-tu

1.2.1. A concomitância das categorias concetuais

Identificamos o cristianismo como uma religião de um Deus pessoal e próximo. Esta realidade transpira nos místicos lusitanos, como uma vibrante relação eu-tu, como uma atitude confessionalmente apaixonada entre ambos. Se os textos sagrados relatam estas realidades interrelacionais como tal, a mística, por sua vez, dá-lhes a pronúncia experiencial.

Importa termos presente, então, que a conceção subjacente aos textos místicos é a de que Deus é o primeiro amante, sendo o humano o seu-amado. Deus toma a iniciativa de amar, de revelar o amor, de cativar, de atrair o humano ao seu amor. O

¹⁰ W. Jeanrond, 2013, pp. 38-40.

humano, por sua vez, percebe, consciencializa, esta presença amorosa, no mais íntimo de si e, num ato de aceitação consciente, responde ao divino amando-o, revelando o seu amor, atraindo-o ao seu amor. É então que ocorre a transformação no amor, em que o amante divino se transforma em amado e o humano amado em amante. No decorrer do discurso místico, o divino e o humano assumem mescladamente estas duas naturezas, em pleno ato amoroso. É uma relação de estrutura correlativa. O facto de nela se transmutarem a condição de amante e a de amado é a demonstração da sua reciprocidade. É nesta relação que se inserem todas as estruturas do desejo, do sensual, do erótico, dos sentidos, da paixão, do corporal, do espiritual, etc.

A linguagem mística é lugar de muitos nomes. A palavra amor assume na mística portuguesa, diversas designações: amor, caridade, amizade, misericórdia, mercês, favores, bênçãos, entre outras.¹¹ O divino, também, é apresentado, pelo místico, com especificações diversas: Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo, Deus trino, Jesus, criador, crucificado, o amante, o esposo, o amor, a luz da minha vida, sol da minha vida, etc. Por fim, o próprio místico surge no discurso ora numa assunção pessoal, mais subjetiva-objetiva, mais direta, em que aparece frequentemente a forma *eu*, ora assumindo uma forma mais alargada, mais generalizada à condição de espécie humana, em que aparece frequentemente o *nós* (os homens, o humano, terráqueo, entre outras). O discurso místico surge como o grande denunciador desta profusão de nomes, na relação e nos atos amorosos.¹²

As três naturezas interagem, então, numa prática de cumplicidade, isto é, denunciam-se, infiltrando-se umas nas outras, trocando funções, bipolarizando-se, dialogando, escondendo-se ou extremando formas de se fazerem notar em emanções magnetizantes, sensuais cativantes. Charles de Moré-Pontgibaud chama-lhe a “colaboração do sensível”¹³, capaz de analogia em analogia, metáfora em metáfora, imagem em imagem, chegar ao amante e este, por sua vez, sendo imagem visível, vai

¹¹ Sabemos bem que tanto as traduções como as culturas assim como as orientações religiosas muito influenciaram a aplicabilidade da palavra *ágape* e *filia*, não assumindo de todo a designação *eros*. Uma abrangência conceptual face à palavra amor faz-se notar por exemplo em D. Gaspar de Leão, quando a páginas tantas, na sua obra *Desengano de Perdidos* afirma: “estes dois nomes [amor e caridade], segundo São Dionísio, se tomam muitas vezes por uma mesma coisa na Sagrada Escritura, e assim o devemos usar quando falamos de Deus” (p. 278). E seguindo Santo Agostinho, conclui, Gaspar de Leão: “logo é o amor, e caridade um amor eterno, que é Deus...” (*Ibidem*).

¹² Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 291. Leão Hebreu pronuncia, a este respeito, que a divindade reside no amante e não no amado, uma vez que o amante é belo em ato como Deus, e o amado que o deseja é belo só em potência. (Cf. p. 265).

¹³ Cf. C. Moré-Pontgibaud, 1957, p. 187.

progressivamente revelando-se, para além das fórmulas, no íntimo dos íntimos, onde se descobre mais e mais o amante:

Não te sei amar senão contigo; não te sei estimar senão em ti, nem me sei aferrar a ti, senão apegando-te tu a mim.¹⁴

Escondei a minha vida em Deus convosco [refere-se a Jesus Sacramentado]; para que a vida de Deus apareça convosco em mim.¹⁵

Se há amantes e amados, numa marcada diferenciação entre ambas (uma é a natureza divina, outra é a humana), o amor é uma verdadeira liga de conspiração entre ambos, uma necessidade existencial¹⁶ da própria relação ou, mais onticamente, a identidade dos amantes e a reciprocidade de respeito pela do outro. Frei Amador Arrais di-lo desta forma:

Há entre Deus, e os justos tamanha liga, e conspiração de amor, que nenhum mal lhes pode vir tão poderoso que quebre o fio à sua quietação.¹⁷

Porque, como a alma mais esteja onde ama que onde anima, porque o amor a leva à coisa amada, é impossível que uma mesma alma, num mesmo tempo, se levante e una a Deus, e se baixe, e lie com o mundo.¹⁸

O amor, então, esse natural “movimento vital do coração”, como lhe chama Amador Arrais¹⁹, é trilho do amante para o amado e do amado para o amante²⁰. Um trilho que leva à copulação entre os amantes. Underhill sublinha, neste sentido, que a atividade característica do amor “é uma procura, um sair para um objeto desejado, que só será plenamente conhecido quando é possuído, e só quando é plenamente conhecido será perfeitamente adorado. A comunhão íntima, não menos que a veneração, pertence à sua essência: a fruição jubilosa é o seu fim mesmo.”²¹ Estes místicos portugueses sintomatizam no desejo manifesto do outro (divino), na ânsia e na explicitação de um erotismo na dinâmica da busca desse divino a quem se ama. Um dos eixos fundamentais

¹⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 13.

¹⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S X*, p. 325.

¹⁶ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 52.

¹⁷ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 70.

¹⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, p. 93.

¹⁹ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 78.

²⁰ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 72.

²¹ E. Underhill, 2006, p. 61. E mais acrescenta, nesta mesma linha: “é uma atividade frutífera tanto no mundo espiritual como no mundo físico (...) O Amor Místico é uma total dedicação da vontade: o desejo e a tendência, profundamente assentados, da alma até à sua Fonte. É uma condição de acesso humilde, um movimento vital do eu”. (p. 103). O amor é para os místicos “a) a expressão ativa, conativa, da sua vontade e desejo pelo Absoluto; b) a sua inata tendência a esse Absoluto, o seu peso espiritual. Só é totalmente natural, está plenamente vivo, quando obedece à voz do amor. Este é para ele a fonte do gozo, o segredo do universo, o princípio vivificador das coisas.” (...) As joias da literatura mística resplandecem com este amor íntimo e apaixonado pelo Absoluto, um amor que transcende a linguagem dogmática do que está revestido e que chega a ser aplicável aos místicos de toda a raça e credo.” (pp. 104-105).

da vida humana e mais abafados nos tempos contemporâneos, mesmo no mundo religioso.

Deste modo, Leão Hebreu assevera que mesmo que “o apetite do amante se sacie com a união copulativa, e logo cesse esse desejo ou apetite, nem por isso deixa de existir o amor dos corações; pelo contrário, reforça-se mais a união possível, a qual se torna ato pela conversão de um amante noutro, ou seja, faz-se de dois um, removendo quanto possível a separação e diversidade deles e ficando o amor em maior unidade e perfeição, num perene desejo de gozar com união a pessoa amada”²², contudo, nunca negando nenhum dos dois. Esta consciência determina o mapa para se chegar aquele a quem se ama: “imos, não caminhando, mas amando.”²³ Estes místicos portugueses levam-nos ainda mais longe e indicam que o amor é a própria metaconsciência do amante e do amado, a própria identidade de ambos, reconhecida e nomeada por ambos.

Diz o divino amando:

Agrada-te esta formosura e o dote que com ela te prometo, se quiseres desposar-te comigo? Pois quanto é da minha parte eu desejo e quero unir-me contigo. Achas que sou para amigo: fiel, liberal, poderoso, verdadeiro, constante e todo bom, todo para desejar? Pois eu levo gosto de que o sejas meu; e para que te não escuses ou assombres com a desigualdade dos sujeitos, te mando que sejas meu amigo: *Diliges Dominum Deum tuum*. Obedece-me homem; sê meu amigo; que o tereis por grande glória da minha bondade; sê meu amigo, dá-me o teu coração, que eu te dou o meu, e é troca em que vais muito ganancioso: *Præbe fili mi cor tuum mihi*.²⁴

Desta agogia, o humano amando responde:

Amando-vos sou forte, sou manso, sou paciente, sou brando, tudo espero, sei desejar coisas grandes, tudo posso, de todo o mal fujo; porque amando vos tenho e nada convosco me falta. Amando-vos sou homem, sou Anjo, sou cidadão celestial, sou morto às cobiças, e pecados, e sou vivo a vós.²⁵

Pelo amor se podem reconhecer amante e amado, se podem assemelhar, se podem transformar um no outro, sem que nenhum se anule ou se esgote em si mesmo, certeza de contubérnio, de união, diafanidade de diferenças amante amado. Os místicos são consensuais nesta matéria. Frei Heitor Pinto recorda-nos que “a coisa que ama emprega o seu amor noutra sua semelhante.”²⁶ Por seu turno, Manuel Bernardes sublinha: “O amor iguala e assemelha os extremos, por desiguais e muito distantes que sejam”²⁷; e, ainda: “Primeiramente o amor sempre intenta assemelhar os que se amam,

²² Leão Hebreu, *DA*, p. 57.

²³ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 71.

²⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E II*, pp. 11-12.

²⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 365.

²⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DVFB*, p. 165.

²⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIII*, p. 331; Cf., ainda, *LC II, E V*, p. 27.

porque leva a mira em os unir, e a união que é um remendo da unidade, começa pela semelhança de extremos.”²⁸ E, sem aparentes dúvidas, desafia: “Ama o teu Deus, e serás imortal, serás bem-aventurado, serás um quase Deus.”²⁹ A própria condição para amar é exatamente a existência do amante e do amado.³⁰ A intimidade e o interior surgem, neste contexto, como o lugar nascente do amor, do amante e do amado – o lugar do primeiro solilóquio e diálogo amoroso. Um quase esconderijo, um quase lugar secreto extasiado de intimidade amorosa, uma revelação plena do amante e do amado, o repouso do esforço dos amantes após o sucesso de esforço de atração: “Deus não quer testemunhas quando fala com as nossas almas”³¹, atesta Frei Amador Arrais. E mais malsinam:

Se não me dais íntimo, e perpétuo recolhimento, e se não me fazeis que esta alma nunca vos perca de vista, não lhe é possível amar estas verdades, desejá-las, e imitá-las com gosto, e afeição como vós por mim as passastes.³²

Ensinai-me cá dentro a entregar-me com gosto.³³

E fazei-me vós amar o que me dais a entender, para que conformando meu coração com o vosso, vivais em mim, e eu em vós.³⁴

Para Iehudah Abrabanel, conhecido como Leão Hebreu, o amante é “*causa agente*”, “*o agente ao serviço de amor*”, a “*causa formal e final*”, uma vez que é quem engendra o ânimo no amado, o excita ao amor, por isso mesmo é “pai do amor”.³⁵ Por sua vez, o amado, sendo estimulado pelo amante, recebe o amor, inclinando-se para o amante; sendo assim, é “mãe do amor” que foi “engravida” pelo amante.³⁶ O amor, por sua vez, é “causa de ser do mundo”, vínculo universal de unidade.³⁷

²⁸ *Ibidem*, E V, p. 27.

²⁹ *Idem*, PPP, p. 157. Esta mesma ideia a encontramos na sua obra *Luz e Calor*: “Em Vós moram aqueles venturosos, de Vós vivem, por Vós respiram, em Vós contemplam, a Vós amam, a Vós gozam, a Vós louvam por séculos de séculos. Estão feitos quase Deuses, porque vos vem a Vós, que sois o Deus dos Deuses”. (Cf. LC II, S X, p. 322).

³⁰ Cf. Leão Hebreu, DA, p. 260.

³¹ *Ibidem*, p. 86.

³² Frei Tomé de Jesus, TJ II, p. 114.

³³ *Ibidem*, p. 55.

³⁴ *Ibidem*, TJ I, p. 178.

³⁵ Recordamos, aqui, que no texto de Leão Hebreu, os termos surgem invertidos, sendo o amado Deus. Pois Fílon responde à pergunta de Sofia sobre o que este pretende inferir, dizendo-lhe que apenas pretende mostrar-lhe que “a divindade reside no amado e não amante, porque o amado é belo em ato, como Deus” (DA, p. 265). Procurando assumir uma coerência ao longo do texto desta investigação, adaptámos o termo amante sempre para o divino, sem desprezar o significado do conteúdo que Leão Hebreu quis transmitir. Assim sendo, apenas invertemos os termos de Leão Hebreu, assumindo que o amante (o amado de Leão Hebreu) refere-se sempre ao divino.

³⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 261-265.

³⁷ Sobre a natureza do amor universal em Leão Hebreu, leia-se J. Barata-Moura, 1972a, pp. 375-404.

Nesta ordem de ideias, “o primeiro amante é Deus, que conhece e quer”.³⁸ E é, ele próprio, o primeiro amado, sendo que o primeiro amor é o de Deus a si mesmo. Em suma, no amante tudo é uma coisa só, o amante, o amado, e o próprio amor, numa “simplíssima unidade, essência e natureza, em modo algum divisível nem multiplicável”.³⁹ Daqui procede uma ordem natural, em que o amante precede o amado e ambos, quer o amante quer o amado, precedem o amor. O amante precede-o, tal como o agente precede o ato, logo é ele que causa o primeiro amor⁴⁰:

Torno a dizer, eu quero amar a Deus de todo o meu coração, pois ele é o meu último fim, o meu sumo bem, e lhe devo tudo quanto sou e valho, e me amou a mim primeiro com amor tão fino, que por mim se pôs numa Cruz, nu, afrontado, e coroadado de espinhos, e crucificado.⁴¹

Aí [nos nove meses que estive em gestação] me tínheis presente, aí me chamava já vosso amor à união, e serviço vosso.⁴²

Amou-nos Deus primeiro, sendo ele quem é, e amou-nos excessivamente e de graça, a nós criaturinhas suas. (...) E se o amar primeiro, só por ser primeiro, dá direito para alguém ser amado, que direito para ser amado terá Deus, amando-nos desde a eternidade? *In charitate perpetua dilexi te?* Oh alma minha, adverte que ainda tu não eras sujeito para amares a este Senhor, e já infinitos espaços antes, eras objeto para ser dele amado. Antes que este Senhor criasse os Céus e a terra, antes que houvesse caos donde todas as criaturas sairão, já tu na mente Divina eras amada, (...) Vê como é antigo e venerável, e para respeitado este amor!⁴³

Oh quanto antecipou Deus o seu amor ao nosso!⁴⁴

Eu sou quem te deu o ser, e por teu amor me fiz homem, andei no mundo, chorei, e trabalhei e padei fome, pobreza, e afrontas, e tormentos, até dar a vida em uma Cruz para que te não perdesse.⁴⁵

O amado precede o amor uma vez que tem de existir primeiramente pessoa ou coisa amável para se poder amar, para que exista o amor.⁴⁶ Por conseguinte, o amor é “necessariamente originário de outrem.”⁴⁷ Esta precedência na iniciativa pressupõe, necessariamente e objetivamente, uma relação intercomunicativa no cerne da existência divino-humana, um está implicado no outro, vinculam-se amando-se⁴⁸ e estimulando-se. Por isso, o místico poderá dizer: “a vossa misericórdia me fez de vós.”⁴⁹

Estas naturezas amatórias, porém, (amante, amado e amor) “tanto são três e apartadas quando o estão em potência” como elas são “uma só e a mesma coisa,

³⁸ Leão Hebreu, *DA*, p. 288. Esta mesma ideia surge em Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 90.

³⁹ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 260.

⁴¹ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 184.

⁴² Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 60.

⁴³ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, E III, p. 14.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 166.

⁴⁵ *Idem*, *PPP*, p. 176.

⁴⁶ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 260.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cf. Frei Amador Arrais, *D, D V*, *CPBP*, p. 361.

⁴⁹ Frei António das Chagas, *LFAD*, G I, p. 3.

indivisa, quando o são em ato”⁵⁰, no entender de Leão Hebreu. Apenas alcançam a “pura”, a “trina natureza amorosa”, a “simplíssima e puríssima” unidade quando estão “no sumíssimo e puríssimo e ato divino.”⁵¹ Há nelas uma relação dinâmica quer na origem, quer na própria práxis e que negada gera doença:

Triste é a condição daquele que nem provocado com infinitos benefícios, quer amar a quem ama. Só amor vos estais devendo uns aos outros, dizia o mesmo Paulo, e esta dívida seja comum, e perpétua. De modo que se um deve amor por ser amado de outro, também lhe seja devido por responder com amor a quem o ama. É esta dívida de qualidade, que com a paga cresce (...) E assim com a perpetuidade da dívida do amor, que S. Paulo nos está encomendando, nos declara a obrigação que temos de amar a quem nos ama.⁵²

Leão Hebreu parece não ter dúvidas de que o amante, tal como o amado, “enquanto ama, é inferior ao outro, e lhe é superior enquanto amado.”⁵³ E clarificando diz: “e se, porventura, alguém amasse a si próprio, como amado seria superior a si próprio como amante.”⁵⁴ Este pautar da interação dos sistemas amorosos de Leão Hebreu, encontramos esboçados e afirmados na mística do Renascimento e Barroco português, nas suas mais diversas redações.

O amor e desejo de união, comum a ambas as naturezas amorosas, trespassa todo o ser do amado (corporeidade, sentidos, afetos, energia, mente, etc.), pois a alma “opera com os dois amores ao mesmo tempo, o intelectual e o corpóreo.”⁵⁵ “Arde sobre ti os incêndios do amor com que Deus te ama”, declara Bernardes.⁵⁶ E Arrais acrescenta: “O Senhor que lhe deu afeto para se alegrar, lhe deu também sentido para entender.”⁵⁷ Fora do intelecto e do corpo, o amor estancaria numa surdez e afonia, determinando a afasia do discurso amoroso, prescrevendo a esterilidade do amor e dos amantes. Os místicos lusitanos recusam tal hipótese:

Como a suma e perfeita beleza reside no intelecto divino, a alma, que é um resplendor procedente dele, enamora-se daquela suma beleza intelectual, que é sua fonte superior, assim como a fêmea imperfeita se enamora do seu macho, que a completa, e deseja, tornar-se feliz na união perpétua com ele. Junta-se com este um segundo amor gémeo, o da alma pelo mundo corpóreo que lhe é inferior, como de macho pela fêmea, para o tornar perfeito imprimindo nele a formosura que afeita do intelecto mediante o primeiro amor: a alma, como se estivesse grávida da beleza do intelecto, deseja pari-la no mundo corpóreo, e então absorve o sêmen da formosura

⁵⁰ *Ibidem*, p. 291.

⁵¹ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 291

⁵² Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 447; Cf., ainda, Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 41 e 58.

⁵³ *Ibidem*, p. 263.

⁵⁴ Frei António das Chagas, *LFAD, G I*, p. 263.

⁵⁵ Leão Hebreu, *DA*, p. 223.

⁵⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E III*, p. 15. Assemelha-se a esta afirmação o texto de D. Gaspar de Leão, quando afirma que a alma para se lançar na vida contemplativa, no amor divino e no abismo da Sua bondade, deverá “começar a levantar o seu coração, alma, afetos, e suas potências com contínuas, e amorosas aspirações ao amor divino, e união com Deus...” (*DP*, p. 259).

⁵⁷ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 669.

para o fazer germinar no corpo, ou, como superfície, toma os modelos da beleza intelectual para esculpi-los ao vivo nos corpos.⁵⁸

Amemos pois este Senhor com toda a intenção dos nossos afetos; tenhamos veementíssimas saudades de o ver; enviemos-lhe ansiosos e frequentes suspiros, como mensageiros significadores deste nosso desejo (...).⁵⁹

Um serpentear sedutor e amoroso é desenhado quer pelo amante, quer pelo amado. Serpentear exigente, até porque o divino é o totalmente outro, o transcendente, e o humano, o imanente. O divino, por sua vez, humana-se para que possa ser desejado, gozado, possuído, por um lado e, por outro, para que possa atrair, fazer-se ver, fazer-se entender, fazer-se sentir, fazer-se ouvir, por aquele que ama e para que igualmente o eleve: “[as almas], humanas na natureza, e sobre-humanas nas obras de tua graça, e amor”, escreve Frei Tomé de Jesus.⁶⁰ Mais, ainda, o divino, como amador verdadeiro⁶¹, toma o tamanho do coração do amado para que nele possa morar, amando, na medida ajustada. Terá, necessariamente, de esforçar-se por transformar-se na medida desse coração. “Fizestes-vos, Deus meu, da medida de pequenos corações”⁶², confirma Tomé de Jesus. O humano, por sua vez, sendo um verdadeiro bicho da terra⁶³, movimenta-se erguendo-se do seu lugar terra para se colocar à altura do divino a quem ama: “E com estas asas de amor havemos de trabalhar de subir aos altos céus, levados no ardente carro de Elias, inflamados naquelas suaves e bem-aventuradas chamas do glorioso fogo do alto amor divino: de maneira que, estando ainda na terra com o corpo, estejamos no céu com o pensamento, conversando com os Anjos, unidos com Deus, e feitos um espírito com ele, onde, separados, da escura noite das coisas terreaais, alumiados com resplendor da luz de Deus, contemplemos a divina formosura.”⁶⁴

A questão, aqui, parece estar clara para a constelação mística do erotizar e metaforizar desta relação divino-humano, os amantes-amados. Há uma conspiração de amor entre ambos, envolta em consciências posicionais da sua condição de amar o

⁵⁸ Leão Hebreu, *DA*, pp. 222-223.

⁵⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, M VIII* p. 186.

⁶⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 37; Cf., ainda, p. 272; Frei Tomé de Jesus, ainda utilizará outros termos como “Deus meu verdadeiro, vestido da minha mísera carne.” (*TJ I*, p. 35), “Deus humanado” (*TJ I*, p. 35 e 37; Cf. também p. 44; ou Filho de Deus humanado como lhe chama Bernardes, em *TE II, A*, p. 67.), “por isso viestes ao mundo” (*TJ I*, p. 143; Cf., também, Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIII*, p. 332). Este termo *humanar-se* denuncia-se no místico como uma obra de amor do divino. Termos conceptuais idênticos acompanham este significado de humanar como “abreviar-se” e “encolher-se” (Padre Manuel Bernardes, *LC II, M II*, p. 168); “vestiu a nossa natureza” (*Idem, PPP*, p. 48), “Deus feito homem: um diamante de valor inestimável, que Deus amante meteu no dedo de sua Esposa a Igreja Santa” (*Idem, LC II*, p. 27);

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 11.

⁶² *Ibidem*, *TJ I*, p. 68.

⁶³ Cf. *Ibidem*, *TJ II*, pp. 79, 80, 81 e 258.

⁶⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 78.

outro. Alston reposiciona-nos na importância desta consciência e da percepção mística clarificando que a consciência é experimental, no sentido que contrasta com o conhecimento sobre Deus. Explica, ainda este autor, que nem toda a percepção mística se encontra desprovida de conteúdos sensoriais.⁶⁵

Amores que se distinguem, mas que se desejam, distâncias que ferem, mas que se movimentam para a proximidade e união, fidelidades que se equacionam, mas que não quebram vínculo amoroso. Compreender a própria erotização patente nestes discursos místicos, assim como toda a relação que envolve estas naturezas amatórias, exigirá sempre a postulação da diferença entre cada uma delas. A diferença possibilita, por sua vez, a relacionalidade e circularidade do amor. Ela é uma espécie de ímã atrativo recheado de energia sorvente para o que ama. Sublinhamos o que Werner Jeanrond patenteia, no sentido de que o desejo humano do outro desponta precisamente da experiência de ser diferente ou radicalmente diferente. E mais acrescenta: “Por intensa, emocionalmente poderosa e doce que possa ser, nenhuma experiência de amor elimina de todo a forte experiência da diferença. O desejo humano de comunhão e união com outras pessoas, ou com Deus, não surge exclusivamente do reconhecimento da semelhança e da reciprocidade, mas também da tomada de consciência e da experiência concreta da diferença e da alteridade. (...) Nenhuma experiência de amor pode apagar de nós a nossa individualidade, nem sequer o nosso itinerário sempre pessoal até à morte, ainda que essa diferença possa fazer diferente esse itinerário através da vida até à nossa morte sempre pessoal. (...) O amor introduz uma diferença.”⁶⁶ Por isso, a consciência de amar parece alimentar-se de um certo nutriente de inferioridade, isto é, o próprio amar posiciona quem se ama num patamar sempre superior; um desnível vitalizador do movimento amoroso; o amante nunca se sente à altura do amado e vice-versa. Trata-se de uma consciência ética que é *para* e no *eu* amado, voz do outro, que não cansa de interpelar.⁶⁷ Expressões diversas denunciam esta consciência de inferioridade do amado face ao amante:

Não há palavras, nem fantasia, nem conceito, nem definição, nem símbolo, nem figura, nem razão que explique a sua grandeza.⁶⁸

(...) o finito não se compara com o infinito.⁶⁹

⁶⁵ Cf. W. Alston, 1991, pp. 14-17.

⁶⁶ W. Jeanrond, 2013, pp. 22-23.

⁶⁷ Cf. J. Duque, 2011, pp. 15-29, p. 23.

⁶⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S X*, p. 323.

⁶⁹ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 23.

E quando me alongo a cuidar muito de vós, para vos desejar muito, acho-vos maior sem comparação que todo o grande, e todo o imenso que de vós imagino.⁷⁰

Como se pode apegar a vós minha baixeza, se vossa grandeza me não alevanta?⁷¹

É certo é que nós somos barro e o amor Divino é fogo.⁷²

Assim, o amor que Deus tem à criatura não é da espécie do nosso, nem tão-pouco o desejo, porque, em nós, um e outro são paixão e pressupõem falta de qualquer coisa, enquanto n'Ele reside a perfeição de todas as coisas.⁷³

O próprio discurso do humano aponta-nos um dos grandes óbices do divino; o divino, enquanto amante, parece não encontrar forma de estar ao nível daquele que ama:

(...) e porque tu isto sabes, buscas tantas invenções para estar em mim, para que assim esteja eu em ti, e já que te eu não busco, tu me buscas, tu te vens a mim, e me ameaças com morte senão quiseser estar em ti.⁷⁴

(...) e vós Deus meu, estais todo ocupado em mim, todo inflamado em amor desta pecadora alma. Todos vossos cuidados são invenções de me chamar, de me alumiar, e de me levar a vós. Nascido no mundo logo chamais pobres pastores, logo mandais estrelas aos Magos, do Oriente. Não quereis ponto nem hora estar na terra sem mim, para me cativardes de vossa sobressubstancial formosura, para me encherdes de vossos soberanos bens, e por me terdes para sempre convosco em vida, e riquezas, e prazeres infinitos. Tão pobre estais sem mim, riqueza infinita, que não descansais até me terdes convosco.⁷⁵

Contudo, a distância desta focagem patenteia a própria anulação da mesma, exatamente pelo amor daquele que ama: “é próprio dos amantes e das coisas amadas que na mente do amante o amado se torne e seja considerado divino”, reafirma Leão Hebreu.⁷⁶ O amor ressurge, quase num paradoxo, como nutriente anulatório deste desnivelamento. Uma realidade chamada amor que os assemelha, uma veracidade amante que leva a que as mentes de ambos se vinculem:

O ato de caridade, diz Santo Tomás, é amar mas com este amor anda junta uma união de afeto do amante para quem ama, enquanto o que ama tem o amado por uma coisa consigo; e desta maneira são os movimentos e atos de amor para o mesmo amado.⁷⁷

Os homens que esta paciência têm [afeição], sentem grande abundância, e doçura do amor de Deus, que dela nasce, derramando-se por todas as forças da alma, com a qual ficam tão elevados a Deus, que parece não sentirem, adversidade alguma.⁷⁸

Esta humanidade de tudo pobre me deixais cheia de riquezas da vossa divindade, Filho de Deus vivo, e filho de Adão verdadeiro, sem mais nada que o vosso, e o meu natural, para que neste

⁷⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 116. Estas noções de desproporcionalidade acumulam-se ao longo dos textos dos nossos místicos. Frei Amador Arrais, não deixa, também ele, de frisar a inalcançabilidade deste amor divino: “Por mais esmola que façamos por amor de Deus, nunca o poderemos alcançar na conta, e sempre nos acharemos seus devedores, pois ainda que por amor dele demos muito, muito mais é o que dele recebemos” (*D*, *D* VIII, *TC*, p. 466; Cf., ainda, p. 560).

⁷¹ *Ibidem*, p. 117.

⁷² Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* XII, p. 79.

⁷³ Leão Hebreu, *DA*, p. 244.

⁷⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 51.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 117.

⁷⁶ Leão Hebreu, *DA*, p. 443.

⁷⁷ D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 43-44.

⁷⁸ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 245.

ajuntamento em puro amor, sem mistura doutra terrena coisa, das que vós enjeitastes, viva eu em vós, e de vós.⁷⁹

Amante e amado convertem-se um no outro, numa fórmula que só a aritmologia do amor pode explicar:

Ao transformar-se cada um deles no outro qualquer deles desdobra-se em dois, isto é, em amado e amante juntamente; e duas vezes dois faz quatro, de forma que cada qual é dois, e ambos são um e quatro.⁸⁰

Mais ainda, este é o segredo do divino em tomar a medida do seu amado humano e de ser o criativo-mor do ato de amar⁸¹ e de atrair o amado. Simultaneamente, é o segredo do humano amado que, ao rever os atributos do amante divino, revê seus próprios atributos (quer como amante quer como amado). É deste constante abalroar do coração humano⁸², por parte do divino, desta irresistível atração e construção de si mesmo, que o humano seguirá atrás do divino a quem ama, procurando-o, insistindo no seu amor, indo atrás das suas “virtudes” e do seu “cheiro”, assumindo a sua função como amante:

Glorificai-vos Senhor, em mim, em me trazerdes após o cheiro de vossas virtudes. Esse penetre meu interior, esse acenda o amor desta alma, esse me faça aborrecer o amor do mundo, esse me dê único, e perpétuo desejo de vós, vida de minha alma.⁸³

Quando me levareis atrás do cheiro dos vossos unguentos, preso de vossa formosura, alumiado de vossa doutrina, cativo de vossa vontade?⁸⁴

Construções amatórias, numa diligência em face do outro amado. Uma recreação constante, envolta em erotismo, em que a alternância dita a práxis amorosa. Evdokimov recorda a noção de S. Macário que nos afirma que “O *Eros* divino fez descer Deus sobre a terra, a força para sair do cume do silêncio.”⁸⁵ Na expressão de Gregório de Niza, este *Eros* é a intensidade da *ágape*, pois ele não comporta qualquer possessão egocêntrica⁸⁶. Falamos de alternância, porque o que até agora amou se torna em amante e vice-versa, formando o “nós amantes”. Tudo farão, tudo inventarão para que a presença do outro se faça sentir; “porque é muito próprio de quem ama, desejar que o amado se lembre dele e

⁷⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 179.

⁸⁰ Leão Hebreu, *DA*, p. 253.

⁸¹ “Fica Deus com estas invenções de seu amor muito mais glorificado”, afirma Tomé de Jesus (*TJ I*, p. 141), ou ainda, “Brandura divina, como não enterneceis a dureza deste coração para amar, e agradecer tantas invenções, quantas vosso amor achou para me mostrar o muito que me quereis?” (*TJ I*, p. 88).

⁸² Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 265.

⁸³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 147.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 163. Nesta pergunta, Tomé de Jesus socorre-se da linguagem de Ct 1. Nesta mesma linha, orienta-se Amador Arrais, recordando a mesma citação: “Dito é de Salomão que o coração se alegra com unguentos, e diversidade de cheiros. (*D, D I, QECM*, p. 28).

⁸⁵ P. Evdokimov, 1973, p. 42. Cf., ainda, uma outra obra deste teólogo russo, *The sacrament of love. The nuptial mystery in the light of the orthodox tradition*, 1985.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 43.

do que por sua causa obrou e padeceu.”⁸⁷ Um jogo de sedução, um erotismo que seduz como qualquer procura amante do outro. No amor, a procura é sempre sedutora, pois ela comporta o charme de quem ama e o gozo antecipado da entrega do outro amado. O objetivo de toda esta estratégia amorosa é, passo-a-passo, atingir o coração de quem ama – sendo que este é o lugar do amor⁸⁸; é, simultaneamente, fazer acontecer a união, o gozo, o abrasamento, o deleite, etc. Uma *eropraxia* inquieta, que na voz do poeta ganha a forma de confissão: “o [meu] coração é que não dorme.”⁸⁹

Para estes místicos, um dos órgãos importantíssimos do amor é, claramente, o coração⁹⁰: “Lembraí-vos, Senhor; que não pedis aos homens mais que o coração para vos acompanhardes com ele.”⁹¹ Zambrano dirá anos mais tarde que “o coração é o símbolo e representação máxima de todas as entranhas da vida, a entranha onde todas encontram a sua unidade definitiva e a sua nobreza. (...) O coração é a víscera mais nobre porque leva consigo a imagem de um espaço, de um *dentro* obscuro secreto e misterioso que, em algumas ocasiões se abre.”⁹² Na realidade, ele é um constructoamatório que terá de contar com a liberdade dos que se dispõem a amar.⁹³ Desenha-se, na prática, a arte da atenção amorosa tão apetecida da mística que se conjuga com a liberdade, realidades essenciais à participação amorosa.⁹⁴ A vigília livre de quem deseja amar, que os nossos místicos denunciavam:

E entregam-se a ti sem condição, nem limite: livres para só te amar, livres para sempre padecer, livres para te possuir e gostar, livres para te deixar sem te perder (...).⁹⁵

Mas pois a verdadeira liberdade
Depende de trazer o pensamento
Aceso na divina saudade (...).⁹⁶

Estamos perante o amor mútuo, independentemente da acentuação do discurso, amor mútuo sem o qual “não se pode conhecer nem a unidade, nem a liberdade, nem a verdade.”⁹⁷

⁸⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E VII*, p. 41.

⁸⁸ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 44.

⁸⁹ Antero de Quental, 2009, p. 73.

⁹⁰ Pérez-Soba frisa igualmente o quanto o coração é imprescindível quando falamos de amor, embora não possa ser considerado a única referência. (Cf. 2011, p. 75).

⁹¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 328.

⁹² M. Zambrano, 2000, p. 23.

⁹³ O coração é lugar de amor e também lugar fontenário de culpas: “do meu coração nascem todas as culpas” (Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 311); Nenhuma outra fonte tem minha perdição, senão meu próprio coração” (*Ibidem*, p. 312).

⁹⁴ Cf. G. Stinissen, 1992, p. 83.

⁹⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 37.

⁹⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga VI*, p. 50.

Ilícito para as naturezas amatórias é manter o amor na escuridão. Mas claro que, a asseidade de cada um é tudo fazer para que os seus atos de amor cheguem àquele que se ama. Nomeadamente, amante não se cansará de enaltecer o amado, nem se fatigará de chamar por ele; e o amado não resistirá em regressar ao amor que o faz feliz, nem perderá de vista o esforço que terá de fazer por se desfazer de tudo o que no amante o descontenta, pois sabe que o amante é feito de amor eterno:

Mas tu, amor divino, hás de fazer tudo, e o que agora desejo, obra há de ser tua. Tirai, Senhor, de mim, os impedimentos que em mim vedes de vosso amor, desfazei este muro de aço, que está entre vós, e mim. O amor que tanto vos ocupa em mim, vos mova a desfazer tudo o que em mim vos descontenta, e desagrada.⁹⁸

Esta reciprocidade entre ambos, e não uma simetria⁹⁹, acontece numa idiossincrasia verdadeira, que leva aquele que ama à atração, assim como extrai de si mesmo:

Como é próprio do amante desejar-se
Na coisa amada todo transformado;
E vós com tanto amor o desejastes,

Deus, de vosso ardor santo namorado,
Quís também nesse habito encerrar-se,
E vós no próprio Deus vos transformastes.¹⁰⁰

Um erotismo presente nestas naturezas amatórias, grávidas de vida amorosa, que, a seu tempo – o tempo dos amores – expele, do seu útero amoroso, fórmulas inacabadas de desejo de união.

1.2.2. Arquitetura das naturezas amatórias

Longe de uma abstração ou de um sonho fugaz, os místicos oferecem-nos uma arquitetura íntima do amor, do amante e do amado assim como das suas relações íntimas e dos seus desejos amatórios. A ação do amante é sumamente analisada pelo amado e vice-versa. A potência, variedade prática e amplitude do amor divino é tão significativa que o próprio seu amor é reconhecido, por Frei Tomé de Jesus, como um verdadeiro *regimento de obras*.¹⁰¹ É, contudo, uma empreitada amatória, em que os amantes ditam as estruturas. Por elas e através delas percecionamos o “*boiling point*” do

⁹⁷ T. Špidlík e M. Rupnik, 2013, p. 14. Também N. Berdiaev e P. Florensky sublinham que não é possível aceder ao conhecimento da verdade, sem ser pelo amor. (Cf. p. 15).

⁹⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 61.

⁹⁹ Expressão que encontramos em W. Jeanrond, em que o autor explicita que o amor “exige reciprocidade, mas não simetria. (...) Por definição, o amor de um ser humano a Deus não pode ser simétrico, apesar do qual também exige reciprocidade” (2013, p. 43).

¹⁰⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto LV*, p. 204.

¹⁰¹ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 291.

estado amoroso. Dimensões geométricas e sistema de coordenadas arquitetónicas que denunciam os interesses e necessidades de uma intimidade solicitada, transparecendo em contornos ora assumidos, ora segregados. Invoca-se a realidade do mundo, qual mediador para chegar àquele-a-quem-se-ama, para dele falar e para a ele amar. O existente, o cognoscível, o belo são mediadores para o face a face com o tu.¹⁰² É requisito de quem ama explorar os universos condutores que levam ao tu amado, induzimos nós, partindo destes lusitanos místicos.

Os místicos em análise arquitetam de forma curvilínea, sinuosa, sensual, atraente numa total ausência de indiferença, esta obra amatória. A existência daquele-que-se-ama esteticiza a própria experiência amatória, pois toda a estética e experiência religiosa reclama, em cada instante, a forma do experimentar.¹⁰³ O amor, o amante e o amado têm cheiro, tato, voz, tamanho, luz, fogo... são a joia encontrada. Os textos místicos lusitanos denunciam todo um estaleiro de obras que só os amantes sabem construir. Por vezes, não sabemos se estamos a entrar numa cripta magnetizante ou, se pelo contrário, somos transportados para um cume extasiante. Facto é que, espaço, tempo, altura, largura, comprimento, movimento, distâncias, percursos, aberturas e fechamentos representam, na mística portuguesa do Renascimento e do Barroco, engenhos preferenciais dos amantes, projetos arquitetados para a práxis do amor.

1.2.2.1. Espaço(s)

Um dos elementos que nos dá uma leitura de pragmatismo do amante e do amado é a dimensão espaço. Este elemento afasta qualquer noção de que o místico e o divino se “auto amam” ou se quisermos, a noção de que não passam de meros sonhadores desejantes, idealizando os seus amores. Nos diálogos e solilóquios místicos, o espaço testemunha os encontros entre os amantes e algo requerido, desejado, planeado e sentido pelos próprios. Aliás, é o fundar de vínculos interpessoais, que cria espaços habitacionais, acentuamos conjuntamente com Luis González.¹⁰⁴ González clarifica ainda que “através da trama das relações que se vão construindo no habitar, abrem-se espaços qualitativamente diferentes dos espaços físicos.”¹⁰⁵ O amor *forma* não suporta o

¹⁰² Uma realidade bem patente em todo o mundo bíblico do qual se alimenta o místico. Leia-se, neste sentido: o artigo de G. T. Arias, 2009, pp. 257-266; a obra de P. Evdokimov, 1972.

¹⁰³ Cf. J. Angélico, 2011, p. 85.

¹⁰⁴ Cf. L. González, 2012, p. 91.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 92. González suportando-se na ideia de Heidegger de que o habitar é prévio ao construir; que o espacear é abertura de lugares; posicionando assim a diferenciação entre lugar e espaço físico. Deste modo, o espaço contempla-se quer o espaço físico quer o espaço não físico.

vazio sem sentido. Todo o vazio de si e do supérfluo – tão querido pela mística cristã – é enchimento de Cristo amante e amado. O matrimónio místico é o coração do amado pleno do amante. Nem o êxtase místico se dá no vazio sem significado, uma vez que “não existe uma experiência pura anterior a qualquer forma de pensamento ou linguagem humana.”¹⁰⁶ Estes místicos portugueses criam lugares de amor, com plena vinculação ao mundo visível, transbordados de subjetividade. Os amantes o que fazem, porque habitados de amor, é criar lugares.¹⁰⁷ O espaço, qualquer que ele seja, é erotópico por desejo, um lugar de eros:

Entrai nesta alma, luz clara do meu coração, aqui vos reconhecerei, aqui vos adorarei, aqui vos amarei, aqui me abraçarei convosco, aqui vos prenderei (...).¹⁰⁸

Um espaço especial é sem dúvida o interior daquele-a-quem-se-ama. O amante mora, como diz o místico, *não como mero hóspede, mas como morador* no interior do amado, no centro da alma do amado, pois o amante é morador do degredo do amado e companheiro das terrenas moradas¹⁰⁹:

Está em Deus quem o ama, e Deus nele faz sua habitação, e toma casa, não como hóspede, mas como morador.¹¹⁰

De facto, nos textos místicos, este lugar interior do humano ganha localizações mais específicas, como sendo o morar na alma, habitar na alma/no coração, viver no centro da alma. E porquê a alma? Exatamente pela sua natureza conjugal, responde o teólogo russo Evdomikov. “A estrutura deiforme [do homem] faz impossível qualquer solução autónoma sobre o destino humano. A alma é o lugar das experiências e dos encontros, a sua natureza é conjugal.”¹¹¹ Porém, também o humano mora no íntimo do divino e aí faz a experiência de pertença a este amado.

Os textos vão igualmente deixando transparecer esse desejo ardente de encontro, de presença daquele que amam; encontro em que possam olhar, sentir, estar junto. Humanais necessidades e divinas ânsias de encontrar espaços físicos concretos onde o amor se corporalize. Por isso, de forma tão especial, os atos amorosos, quer do amante quer do amado, ocorrem igualmente em espaços concretos, com a inevitável

¹⁰⁶ M. Ubarri, 2001, p. 31.

¹⁰⁷ Cf. L. González, 2012, p. 93.

¹⁰⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 47.

¹⁰⁹ *Ibidem*, *TJ* I, p. 35.

¹¹⁰ Frei Amador Arrais, *D*, *D* VI, *VDTC*, p. 394. Frei António das Chagas faz referência a Cristo como hóspede da sua alma (Cf. *OE*, *SE*, *terça-feira*, *Terça*, p. 30). Também, Bernardes nomeia o divino como “Doce hóspede da alma” (*LC* II, *O* II, p. 125).

¹¹¹ P. Evdomikov, 2013, p. 76.

particularidade de algum isolamento, de recato, de segredo, longe dos demais olhares. São referências espaciais os desertos¹¹², o lugar não identificado (aí, lá, onde, um lugar solitário, distante...), a intimidade, o coração, o monte, o horto, a cela, etc., quais tabernáculos de cópulas divino-humano. Tomé de Jesus chama-lhe “as familiares, e escondidas mercês” que o amante faz.¹¹³ O espaço do amor apenas não tem limites, não conhece o singular espacial. Antes, é o singular encontro eu-tu que incita a procura de lugares apropriados para que o ardente singular encontro seja possível. Todo aquele que ama é grande conhecedor dos secretos lugares do amor e detém o poder de conduzir aquele que ama ao *lugar solitário*. Ele, não só tem o lugar que o amado procura, mas ele é igualmente o lugar (a morada, a casa, o couro, o refúgio...). O amado depende deste poder do amante; não o questiona. Contesta apenas o desconhecimento dele, questiona o aparente silêncio do amante. Sabe o amado, ser morada sua, pois sabe-se penetrado pelo amante. Cabe ao amado, tão simplesmente *cuidar* do lugar-coração para que o amante repouse nele, em *sesta* nupcial:

(...) quisesstes vós ser minha morada, e casa de prazer desta alma.¹¹⁴

Sede o meu couro, e o meu refúgio (...).¹¹⁵

Nesse coração me trazíeis, aí me amáveis, aí me agasalháveis, aí me chamáveis e me esportáveis com as vossas forças e obras desse amor.¹¹⁶

(...) porque mora Deus com ela [a caridade], e onde ela está, aí reside.¹¹⁷

Que quero aqui neste ermo mais de meu,
De quanto esta alma minha mais deseja,
Que dar-me a quem por mim todo se deu?¹¹⁸

Mostrai-me, meu Senhor, em que deserto,
Em que ribeira, vale, monte, ou serra,
Em quanto me deixais andar na terra,
Do céu me deixareis andar mais perto.¹¹⁹

O céu é o verdadeiro lugar d'alma.¹²⁰

Não carece ninguém de perigo, onde quer que pretenda quietar-se, se com muita presteza se não esconde em Deus, seu ninho verdadeiro.¹²¹

No homem interior imprimirás sua profunda caridade. (...) Que nenhuma coisa repouse nele [coração], que não seja Deus.¹²²

¹¹² Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC I, D VIII*, p. 204.

¹¹³ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 26.

¹¹⁴ *Ibidem*, *TJ I*, p. 92; Cf., ainda, *TJ II*, pp. 128 e 142.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 184; Cf., ainda, p. 369.

¹¹⁶ *Ibidem*, *TJ I*, p. 246.

¹¹⁷ Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDTC*, p. 394.

¹¹⁸ Frei Agostinho da Cruz, *Elegia*, p. 291.

¹¹⁹ *Ibidem*, *Soneto LX*, p. 207.

¹²⁰ *Ibidem*, *Soneto LXXVII*, p. 219.

¹²¹ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 85.

(...) a pessoa que for devota, embebida nas minhas lembranças, eu a levarei a um lugar solitário, onde a consolarei e lhe falarei ao coração. Aos que andam metidos em negócios, vascolejados e perturbados, trafegando com o mundo, fala Deus como de outeiro, como quem lhe brada de longe, mas aos contemplativos e solitários, a que o amor da celestial pátria causa tão saudosas lembranças, que os faz herdeiros de muitas lágrimas, fala Deus de tão perto, que está em seu coração praticando com eles, consolando-os e esforçando-os, tendo ante seus olhos as lágrimas (...) enfim, que aos seus muito amados tira Deus das companhias mundanas, e os leva à vida solitária, onde lhe ensina grandes mistérios.¹²³

Entra a alma ao seu amado, e só com ela mora, e da sua doçura se mantém, quando esquecida de todas as outras coisas exteriores, em seu amor suma e intimamente se deita, acha-se só com o seu amado, quando se acha esquecida de todas as outras coisas.¹²⁴

(...) somos compelidos a suspirar com ele pela casa de Deus, e paços do Céu.¹²⁵

Cuidarei que o meu coração seja horto, aonde o meu Senhor vem a orar.¹²⁶

Cuidarei, que o coração é pedra onde vindo o meu Senhor passar a sesta, com a minha Alma, a quem queria para Esposa; ou abrigar-me com o rigor do tempo, até que as sombras se inclinassem (...).¹²⁷

1.2.2.2. Tempo

O tempo é inseparável do espaço e toda a palavra criativa se orienta para a audição e para a visão, afirma Evdokimov.¹²⁸ Que distância(s) tem o tempo dos que amam? Se no espaço percebemos o charme do encontro, no tempo deparamo-nos com a sedução da presença. É condição do amor, do amante e do amado nutrir-se de ânsias de encurtar o tempo de espera até que se veja junto daquele que ama, assim como nutrir-se de ânsias de eternizar os momentos em que estão a sós. O tempo possibilita o desejo. Por sua vez, a dinâmica que os une dá o nível de intensidade amoroso-erótica ao místico, uma vez que faz mover internamente os sentimentos de desejo, apetite, angústia, vontade, gozo, etc. Anular o tempo de espera e apelar à eternização da presença unitiva no coração é objetivo dos que amam; é tranquilidade dos amantes. A consciência de intervalos de tempo de demora, de espera, contudo, é insegurança, temor de esquecimento, sensação de abandono, silêncio de morte. Estamos perante a inevitabilidade das categorias de transitoriedade e de mudança que constituem o tempo.¹²⁹ Todavia, e numa outra vertente, o tempo é testemunha do amor dos que se amam. O tempo, para os que amam, é todo o tempo, é sem tempo, é o instante e é a eternidade. Nenhum tempo, nem lugar, é impróprio para este amante amar e padecer por

¹²² Frei Gaspar de Leão, *DP*, p. 234. Cf. Ainda Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto LXV*, p. 211.

¹²³ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, pp. 39-40.

¹²⁴ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 47.

¹²⁵ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 84.

¹²⁶ Frei António das Chagas, *OEP, SE, segunda-feira*, p. 9.

¹²⁷ *Ibidem, sábado*, p. 117.

¹²⁸ Cf. P. Evdokimov, 1972, p. 35.

¹²⁹ Para uma exploração desta categoria, leia-se a obra de M. Ubarri, 2001.

amor.¹³⁰ Para o amado, o amante tem nome de infinito infinitamente.¹³¹ O amado sabe que segundo a diversidade dos tempos, o amante chama o amado escolhido e que por diversas vias o traz a si em diversos tempos.¹³² E, nesta envolvimento de amores declarados, o desprezo pelo que não é eterno se torna um dos seus mais vivos sentimentos.¹³³ O tempo na ótica mística será sempre tempo do antes, do agora, da espera e da esperança e tempo de eternidade. Só o amor, os amantes e os amados conhecem o tempo do não-tempo; só eles conhecem a ação em suspensão; só eles pronunciam a palavra *saudade*; só eles anseiam pela eternidade:

Nas noites em que por mim vos desveláveis, e vos ocupáveis em negociar estas riquezas de graça, presentes tínheis os males em que eu havia de gastar os desvelamentos de minhas escuras noites.¹³⁴

Só o amor de Deus passa de Reino a Reino (...).¹³⁵

E é também este Reinado perdurável, porque não tem fim. Durará quanto Deus dura: eternidades e eternidades. Pára, aqui, alma minha, estende o teu conceito quanto puderes, a ver se podes entrar no pasmo da consideração desta eternidade. Ver a Deus! Estar com Deus! Viver de Deus! Gozar de Deus! Louvar a Deus sempre, sempre, por séculos infinitos! Oh felicidade!¹³⁶

Assim as grandes obras do serviço de Deus principiam pelos desejos de o amar.¹³⁷

Quando será, Senhor, que desatado
Deste peso mortal convosco esteja
E vendo esta alma em vós o que deseja,
Veja quanto de vós tem desejado?¹³⁸

Quando verei, meu Deus, chegar a hora,
Que a desagasalhada alma deseja,
Para que só convosco em vós me veja,
E os cuidados vãos fiquem de fora?¹³⁹

Quando passarei desta saudade
Ao tabernáculo maravilhoso
Morada de vossa eternidade?¹⁴⁰

Dáreis-me a vida meu Senhor, dáreis-me o tempo meu Jesus, por ver se a mudança do tempo podia em mim fazer mudança (...).¹⁴¹

Oh amor divino (...) nenhum tempo é para ti, e para as tuas mostras e obras impróprio.¹⁴²

¹³⁰ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 5.

¹³¹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, *S IX*, p. 320. Bernardes refere-se ao Nome de Deus, tendo por base o Sl 48. “*Como o teu nome, ó Deus, assim o teu louvor chega aos confins da terra, a tua direita está cheia de justiça*”.

¹³² Cf. Frei Amador Arrais, *D*, *D VI*, *VDTC*, pp. 371-372.

¹³³ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 200.

¹³⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 197.

¹³⁵ Frei Gaspar de Leão, *DP*, p. 353.

¹³⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *M XXXIII*, p. 281.

¹³⁷ *Ibidem*, *O IV*, p. 287.

¹³⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Soneto LXI*, p. 208.

¹³⁹ *Ibidem*, *Soneto LXVI*, p. 211.

¹⁴⁰ *Ibidem*, *Elegia*, p. 312.

¹⁴¹ Frei António das Chagas, *LFAD*, *L IX*, pp. 48-49.

Oh, oh, oh, se me verei alguma hora de ti possuído, e mudado de todo!¹⁴³

Quando chegareis, e me fartareis, e me abrasareis todo em vós?¹⁴⁴

Vós como verdadeiro amigo desta alma, e verdadeiramente compadecido de suas chagas, não quisestes esperar os dias em que os corpos se vão formando nos ventres de suas mães, até chegar a ser vivos, mas logo no primeiro momento que entrastes no mundo, formastes corpo vivo, e perfeito, cheios de vossa divina majestade, para gastares os dias devagar da natureza em obras de amor, e graça, e em sentimentos penosíssimos por mim, e antecipou vosso amor para meus bens, a obra, e detença a todos natural.¹⁴⁵

(...) chegai já, Senhor meu, não dilateis a vossa vinda.¹⁴⁶

Pois amor de minha alma, se esta é a vossa hora também esta é a minha.¹⁴⁷

Provaste Senhor meu coração, visitaste-me de noite, examinaste-me em o fogo, e não achaste em mim maldade.¹⁴⁸

Oh quando chegareis, Senhor, quando vos verei lume dos meus olhos, meu amor, minha suavidade?¹⁴⁹

Amais vivendo, amais morrendo, amais depois de morto, e mais para sempre.¹⁵⁰

1.2.2.3. Medidas

Os que amam têm, por natureza, dimensionar os elementos fundamentais da sua vida. É-lhe vital obter respostas ao “*quanto me amas?*”, questionarem-se interiormente sobre o “*quanto te amo?*” O *até onde vai o amor* torna-se determinante para o presente vivencial, para o equilíbrio dos amantes. Saber-se único do amor dita a felicidade de quem ama. As medidas são, assim, expressões de mensuração que definem inevitavelmente o amor, o amante e o amado, assim como as suas capacidades amatórias, comprometendo-as, por seu turno, no mesmo amor. Uma metafísica do pensar o próprio amor e os amantes envolventes: a sua grandeza e pequenez, as dimensões-imago do outro que se ama, a largueza e a altura. O mundo sensível, uma vez mais, torna-se léxico do amor e este, uma vez mais, torna-se transcendência do mundo sensível:

Convosco não usais de peso, nem medida, pois a medida de vosso padecer, é vosso amor (...).¹⁵¹

¹⁴² Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 39. Numa outra página desta sua obra, Tomé de Jesus refere-se ao divino como “aquele que não tem passado, nem futuro. (*TJ I*, p. 217). Já Manuel Bernardes fala em largueza do coração de Deus (*LC II, O II*, p. 151).

¹⁴³ *Ibidem*, p. 60.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 61.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 126. No tomo II desta sua obra, o místico pedirá ao amante “Encurtaí o prazo destes três grandes dias, e noites” (p. 316).

¹⁴⁷ *Ibidem, TJ II*, p. 142.

¹⁴⁸ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 72.

¹⁴⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 47.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 325

¹⁵¹ *Ibidem, TJ I*, p. 49.

Alarga-te, coração pobre, porque não poderás ser desprezado de quem tanto te deseja, e faz por ti.¹⁵²

Mas tamanho amor, que à terra o trouxe (...).¹⁵³

Oh largueza infinita, aqui a estes vossos pés me ofereço todo.¹⁵⁴

A grandeza dos bens eternos, que Deus tem guardado para os que o serviram e amaram, nenhuma língua a pode declarar, nenhum pensamento compreender.¹⁵⁵

Mas vós, Senhor do Céu, que a formosura
Do vosso rico amor comunicastes
Tão largamente a toda a criatura (...).¹⁵⁶

As razões que a criatura racional tem de amar a Deus, impossível é caírem debaixo de algum número.¹⁵⁷

De sorte que se todo este vastíssimo côncavo, que vai da redondeza da terra até o firmamento, se enchesse de miudíssimos grãos de areia, nenhuma comparação teria o seu número, com o dos graus da vossa graça.¹⁵⁸

Oh meu amado Senhor! Não me faleis já pelas vossas criaturas, que pouco, ou quase nada, me podem dizer de vós, sendo vós infinito e elas limitadas.¹⁵⁹

Oh pasmem os Céus e a terra da grandeza de tal bondade!¹⁶⁰

Oh misericórdia sem limite! Oh amor infinito!¹⁶¹

Milhares de milhares de Inteligências sublimíssimas, estão a louvar-vos incessantemente, por séculos intermináveis; e nunca acabarão de admirar-se, ou de esgotar vossa laudabilidade; porque esta é como o vosso nome, (...) o qual é infinito infinitamente.¹⁶²

Quão grande é a doçura que tendes guardada para os que vos amam! Quanta é a fartura dos que comem à vossa mesa!¹⁶³

Que ocupação e exercício é o vosso em espaços tão largos, de uma duração que não conhece fim? Ver e amar o bem, que é infinitamente formoso, e por conseguinte infinitamente amável. Pode este bem ser crido, ser esperado, ser desejado e ser possuído; porém não pode ser compreendido, nem declarado.¹⁶⁴

Que admiráveis e espaçosos serão os palácios interiores de vossa perfeição encantados em vossa imensidade, e metidos num ponto indivisível de vosso ser? (...) Quem me dera, Senhor, multiplicar os mundos pelo número das areias do mar, e dos átomos do Sol, e enchê-los todos de pasmo de vossa grandeza, e do amor da vossa formosura, e das vozes de vosso louvor.¹⁶⁵

¹⁵² *Ibidem*, p. 246.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁵⁴ *Ibidem*, *TJ* II, p. 153.

¹⁵⁵ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 199; (cf, ainda, p. 49)

¹⁵⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Elegia penitencial*, p. 303.

¹⁵⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *O* I, p. 1.

¹⁵⁸ *Ibidem*, *M* X, pp. 191-192.

¹⁵⁹ *Ibidem*, *S* VII, p. 311.

¹⁶⁰ *Ibidem*, *S* VIII, p. 314.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 316.

¹⁶² *Ibidem*, *S* IX, p. 320. Bernardes tem por base desta sua afirmação o Sl 48, 11: “Como o teu nome, ó Deus, assim o teu louvor chega aos confins da terra; a tua direita está cheia de justiça.”

¹⁶³ *Ibidem*, *S* X, p. 321.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 323.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 326.

Pois, Senhor, que são todas as coisas em comparação vossa, senão uma pinguinha de orvalho da manhã?¹⁶⁶

Pequei mais que o número das areias do mar. Porém, Senhor, as vossas misericórdias não têm número.¹⁶⁷

A formosura de Deus é infinita: suas perfeições, excelências não têm limite.¹⁶⁸

1.2.2.4. Movimento

Se elemento há que denuncia a vida amorosa é o movimento. “Quanto maior é o amor do fim, tanto mais grande é o movimento da intenção em o fim”, testemunha D. Manoel de Portugal.¹⁶⁹ Palavras como inclinar-se, direcionar, nortear, levantar, baixar, seguir, segurar, pegar, prender, abraçar vão descrevendo as curvas amorosas. Equacionamos, aqui, as composições coreográficas do amante e do amado, assim como do amor. Há nestes místicos, na realidade, o relato de exercícios e sequências coreográficas amorosas expressivas, estéticas, eróticas, delatando o envolvimento corpóreo dos amantes. É uma viagem ao mundo das trajetórias do amor que não parecem esgotar as dinâmicas, os ritmos, as fluências, os planos e os níveis, o espaçamento e os percursos, a percepção da diferenciação amante-amado. O movimento, por natureza e paradoxo, é agitado por um desejo de *estar em*, pelo desejo de repouso substancial de *encontrar-me em* (união, *ser com* aquele que se ama); esta é a experiência humana de ser, esta é a experiência ôntica do amor. O desejo de *permanecer em no outro*, sem ausência, é, assim, a substancialização da *metáfora* amorosa (a deslocação amorosa dos amantes), a substancialização multimodal e multissensorial do *ser para*:

Aquele, que caminha, desejando,
Chegar a ver-se donde se deseja,
Ainda que chegado não se veja,
De cada vez se vai mais achegando.¹⁷⁰

Porque do solo o homem levantado
Com as asas de amor, chegue de um voo
Ao céu donde foi por ele baixado.¹⁷¹

Também temos declarado, que posto o homem no exercício unitivo, tanto que se vê inflamado no espírito, deve logo desamparar a meditação por boa que seja, e seguir as aspirações, até o levarem à porta de seu amado, com o qual deseja ser unido. Porém não logo abre o Senhor, nem dá entrada a esta diviníssima união; e entretanto, que o Senhor não abre, é necessário, perpetuar à porta, não ocioso por certo, senão com maior fervor bater, e importunar aspirando. Quando pois faltarem estas duas coisas, o fervente namorado há de lançar mãos dos ramos desta árvore,

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 328.

¹⁶⁷ *Ibidem*, O V, p. 372.

¹⁶⁸ *Idem*, PPP, p. 16.

¹⁶⁹ D. Manoel de Portugal, TBO, p. 74.

¹⁷⁰ Frei Agostinho da Cruz, OFAC, Soneto LXX, p. 204.

¹⁷¹ *Ibidem*, Soneto VI, p. 408.

exercitando-se neles até ter entrada: os nomes destes ramos, e exercícios são, oferecer, pedir, conformar, unir.¹⁷²

(...) verdadeira é a pobreza da afeição, quando o fiel servo de Deus a tanto amor da pobreza chegou, que não somente o seu coração não se inclina a nenhuma criatura, e bens temporais, mas com fastio toma das coisas necessárias o que convém para a satisfação da natureza, para que desta maneira com mais nu, e amor desapegado possa voar, e repousar nos braços nus do seu amado crucificado Jesus Cristo.¹⁷³

(...) a mente (...) em contínuo movimento aspire ao amor divino, e ao alento da sua graça.¹⁷⁴

Aqui me hei de apegar a estes pés, e atrás de vós irei aonde fordes.¹⁷⁵

(...) levantai minha baixeza.¹⁷⁶

Para me levantardes, Deus meu, vos abatestes.¹⁷⁷

Abrasai-o vós [a este pobre espírito], meu Deus, para que sinta o que passais, e vos ame, me abraça, e pegue com esta Cruz, para vos ajudar a sentir os vossos imensos trabalhos.¹⁷⁸

Se me queres prender, prende-me.¹⁷⁹

Mas se vós me tomais, e vós me levais, tudo poderei, andarei, correrei.¹⁸⁰

E vós, Meus Deus (...) abraçais, e encheis de suavidades, e mercês os que folgam de se parecer convosco.¹⁸¹

Não haja na oração muita prática; o muito pedir ou orar, é chamar a Deus com um contínuo movimento do coração (*Pius motus cordis ad Deum*). (...) Com contínuo e reverencial movimento de coração, com amor, atentar e buscar só a Deus, por amor dele só.¹⁸²

Acima afetos, acima esperanças: para onde temos porto e a pátria, para aí aproemos.¹⁸³

1.2.2.5. Mecanismos de abertura e fechamento

É sempre enigmática a forma como o amor e os amantes trabalham estas duas realidades: abertura e fechamento. Quanto a ambas, há dois círculos concêntricos e interdependentes simultaneamente. Por um lado, a dinâmica abrir e fechar ocorre como necessidade vital do próprio que ama. Concilia saída de si mesmo em direção ou procura do amante e encerramento em si mesmo, vivendo narcisicamente as memórias do ato amoroso ou intimamente experimentando em arcano as cópulas amorosas. Por outro, abre-se numa ânsia e expetativas à entrada do amante, por outro ainda, fecha em

¹⁷² Frei Gaspar de Leão, *DP*, pp. 306-307.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 215.

¹⁷⁴ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 34.

¹⁷⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 282

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 265.

¹⁷⁷ *Ibidem*, *TJ II*, p. 79.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 292.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 103.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 55; Cf., também p. 152.

¹⁸² D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 45 e 74.

¹⁸³ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 212.

si o amante, como que aprisionando-o, num quase egocentrismo amatório. “Pois se bate às portas de nossos corações, entre: pode roubar, pode ferir, que os seus roubos são a nossa riqueza, e a nossa saúde as suas feridas”, diz Manuel Bernardes.¹⁸⁴ A “porta” é um simbólico fundamental quando falamos de abertura e fechamento. Os amantes parecem ter o poder de manusear este elemento físico para que o “outro” possa entrar. Neste sentido, este símbolo é barreira, é obstáculo, etc. Mas, a “porta” surge, também, por vezes, como personificação daquele-que-se-ama. Todo o *Solilóquio* XV de Manuel Bernardes desenvolve-se em torno da *chaga do lado de Jesus* como a principal porta que é, assim como as restantes chagas são igualmente “portas”. Ela é a “porta do meio”, a “porta do ângulo”, a “porta do juízo”, a “porta do fundamento”, a “porta que leva, e guia para o jardim do Rei” e “para o coração de Cristo”, a “porta da fonte”, a porta de Jerusalém”, a “porta para da casa do Deus das conversões, e sumo-sacerdote”, a “porta especiosa que estava no templo de Salomão”, a “porta do rebanho” e a “porta dos arraiais em campo.”¹⁸⁵ E Manuel Bernardes não está só nessa linguagem de abertura e fechamento:

Oh como entraís, vida da minha alma, amigo de padecer, e tantas invenções buscaís de passar trabalhos, que ninguém os possa ter senão só vós!¹⁸⁶

Quantas vezes, Deus meu, entrastes nesta alma com os vossos dons, e com desejo de me conversar, e de me encher de bens: e chegando qualquer desejo de coisa terrena, sem vergonha, sem estima, e sem respeito, vos lancei fora da minha alma por dar entrada às minhas terrenas desaventuradas afeições.¹⁸⁷

Caminhai Senhor, com vossa formosura, entrai, e reinai nesta alma. Abri esta porta de ferro, desfazei este muro de aço, abrandai a dureza deste empedernido coração, entrai por estas escuras lapas deste interior, em que tanta peçonhenta víbora se esconde, e em que tanto, e terreno bruto desejo se agasalha.¹⁸⁸

Criou nosso senhor alma liberta,
Conforme as nossas forças nos obriga;
Que para todos tem a porta aberta.¹⁸⁹

Eu sou via, eu sou porta (diz o Senhor) quem me seguir por o onde eu guio, e entrar pela porta que eu lhe mostro, não se perderá.¹⁹⁰

¹⁸⁴ *Idem*, *LC* II, *S* XX, p. 352. Também em *PPP*, Bernardes recorre a este símbolo “porta” (Cf. p. 83).

¹⁸⁵ *Ibidem*, *S* XV, pp. 336-339. É uma constante, na quase totalidade destas aplicações do símbolo “porta”, o recurso bíblico, maioritariamente veterotestamentário, de Bernardes: a) “porta do meio” (Jr 39, 3); b) “porta do Ângulo” (Re 14); c) “porta do juízo” (Dt 21, 19); d) “porta que leva, e guia para o jardim do Rei” (Jr 52, 7); e) “porta da fonte” (2 Esdras 2, 14); f) “porta de Jerusalém” (Tb 13, 18); g) “porta para da casa do Deus das Conversões, e sumo Sacerdote” (2 Esdras 2, 14); h) “porta especiosa que estava no Templo de Salomão” (Act 3, 2); i) “porta do rebanho” (2 Esdras 2, 14); j) “porta dos arraiais em campo” (Ex 32). Estas referências bíblicas são-nos dadas pelo próprio Padre Manuel Bernardes.

¹⁸⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 48.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 58.

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 298-299.

¹⁸⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Écloga* II, p. 26.

¹⁹⁰ *Ibidem*, *D* VI, *VDTC*, p. 372.

Importa fechar os sentidos; porque estas são as primeiras portas, por onde entram as espécies das coisas externas, que inquietam a alma na Oração, e a enchem de multiplicidades, quando lhe é necessário reduzir-se à união e servem de rebufados ao demónio e de sementes ao pecado.¹⁹¹

Senhor, que anda rondando a minha porta, já sabe que lha desejo abrir; porque se tem uma mão de fora para bater, já tem outra de dentro para franquear. Mas diga-me quem é, que suposto que o sabemos, é delícias ouvi-lo da sua boca.¹⁹²

(...) nenhuma outra vos me leve senão a vossa(...).¹⁹³

Vós pelo vosso profeta prometestes às almas apartadas de vós, que para as converterdes, as levareis convosco à solidão, e lá falareis ao coração. Vós sabeis, que solidão é esta onde sem rumor de coisa da terra podeis ser ouvido, e falardes a meu coração, aí estarei cheio de vós, e vós contente de mim. Ah solidão cheia de todos os bens, quem te visse alguma hora! Ah meu Senhor, levai-me a ela, falai-me ao coração, falai Senhor, e oiça-vos eu, e emudeçam para mim todas as outras vozes; porque essa voz é doce, e vossa linguagem é suave. Em um momento me alimpareis, me prendereis de vosso amor, e me fareis amargosas todas as coisas, que me não souberem a vós. Pois cale tudo, e falai vós meu mestre, meu divino consolador, e meu puro amor.¹⁹⁴

Não escondais nunca vossa face de mim, oiçam sempre minhas orelhas vossa suave voz, porque fuja de mim tudo o que vos descontenta, e vos seja esta alma leal esposa, sem dar entrada a outro nenhum amor.¹⁹⁵

Farei uma e outra coisa, quando vierdes [Jesus] bater às minhas portas, dar-vos-ei o meu coração por amor de Deus; porque sei que padeceis grande fome e sede de que vos amemos para nosso bem; e quando eu for bater às vossas, vos pedirei por amor de Deus o vosso mesmo amor, com o qual possuirei tudo sem ter nada, como vossos Discípulos: *Nihil habentes, et omnia possidentes*.¹⁹⁶

Abria o Senhor aquela boca divina, e daquele rico cofre de seu peito sagrado tirou joias maravilhosas, para nos dar, com que enriquecesse nossa vida.¹⁹⁷

1.2.2.6. Acústica

O místico é ainda um engenheiro da acústica. Consciência translúcida dos mecanismos cruciais do amor. Há, nestes místicos, um filão real e afetivo com o modo relacional semita com o tu-divino. Nos textos bíblicos ver a Deus é algo impossível nesta terra (Ex 33, 20); ficando isso reservado para a consumação (1Cor 13, 12; 1 Jo 3, 2), o ouvir e escutar tornam-se elementos fundacionais do amor revelado. É o amante quem revela, ensina, quem comunica, quem “abre o ouvido” (1 Sm 27, 17; 9, 15; Rt 4, 4; Jb 33, 16; Is 22, 14). O amado deve “inclinar o ouvido” (Is 55, 3; Pr 4, 20), deve escutar a sua voz, isto é fazer a vontade do amante (Sl 18, 45; Mt 17, 5; 18, 16; Rm 10, 14). Assim, não só o amado tem ouvido, mas também o amante, revelam

¹⁹¹ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D III*, p. 49.

¹⁹² *Ibidem*, *LC II, S XIV*, p. 334.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 232.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 249. Tomé de Jesus refere-se ao profeta Oseias e ao versículo 14, do capítulo 2: “É assim que a vou seduzir: ao deserto a conduzirei, para lhe falar ao coração”.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 369.

¹⁹⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, MXVII*, p. 217. Bernardes, nesta citação, tem por base os textos bíblicos de Pr 23, 26; 2 Cor 6, 10 e Mat 25, 40.

¹⁹⁷ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 96.

antropomorficamente as palavras bíblicas (Nm 11, 1; 2 Rs 19, 28, por exemplo e Tg 5, 4; 1 Pe 3, 12).¹⁹⁸ A voz e ouvido tornam-se, na realidade, canais de amor, meios penetrativos do amante e do amado. A voz daquele que se ama não é confundível; ela contém o próprio ser do amado, o amor que os une e toda a sua significância – tem, então, capacidade de identidade. Por outro lado, a própria voz é presença do amado e do amante; as suas cadências e intensidade revelam o seu estado animítico e amatório – a voz é, então, presença e revelação do outro que se ama. Os amantes cantam, gritam, chamam, murmuram, silenciam, etc. Se o amante teima em chamar, o amado teme ser “incircunciso de coração e de ouvido” (Act 7, 51; Jr 6, 10). Consciência perturbada dos fenómenos ruidosos que ensurdecem ou muram as vozes dos amantes. Trata-se de uma psicoacústica amatória, em que a sonoridade do que ama origina sentimentos afetuosos, eróticos; seduções, hipnotização, desejo de posse, desejo de presença física, desejo de dar-se, abrir-se, desejo de copulação, desejos:

Assim grito, amor divino. Assim brado, amor excessivo. Assim chamo, amor puro. Assim por ti suspiro, amor formoso e verdadeiro. Já que me amas leva-me por amor a ti. Já que por mim ardes, inflama-me. Que me queres amor, que tanto por mim padece? E tanto a ti me chamas? Eis-me aqui: faz teu ofício.¹⁹⁹

Não ouve menos aos que calando falam, que aos que dão vozes, antes para com ele não há clamor mais rijo, nem mais alto que o do coração, porque com o silêncio se deleita, como o que ouve a Deus não é surdo, assim aquele a quem Deus ouve não é mudo.²⁰⁰

Abri meus ouvidos, para que oiça vossa voz (...).²⁰¹

Porque, quando ela se sente [a influência divina] é necessário só ouvir o Senhor, e calar por então tudo o outro em si.²⁰²

Aqui bradarei a vós, até que me ouçais. Aqui chamarei até que me acudais.²⁰³

Pois, Senhor meu, como haveis de desprezar os amorosos brados destes abrasados espíritos, que por nós vos pedem misericórdia?²⁰⁴

Oh se vos ouvisse minha mouquice, se vos amasse por segundo, já que não sou o primeiro (...).²⁰⁵

(...) a vós todo o meu imperfeito se descubra, e grite, para me aperfeiçoardes.²⁰⁶

É tua voz, e o recebê-la,
De tão grande suavidade,
Que não deixa faculdade,
À alma, para dizê-la.²⁰⁷

¹⁹⁸ Cf. A. Van den Born, 1987, col. 1085.

¹⁹⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 259.

²⁰⁰ Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 58.

²⁰¹ *Ibidem*, *TJ* II, p. 14.

²⁰² Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 10.

²⁰³ *Ibidem*, p. 124.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 125.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 117.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 132.

²⁰⁷ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 175p. Tradução nossa.

1.2.2.7. Luz, cores, ornamentos, jardins, aromas, sabores

Uma marca importante para entender todo o elemento erótico e metafórico na mística portuguesa é percorrer os elementos que tocam sensorialmente os amantes. Luz, cores, ornamentos, jardins, aromas, sabores submergem de forma fusional na relação erótica amante-amado.²⁰⁸ Estes elementos determinam categoricamente a dimensão de intensidade, seja ela mais acústica ou física; a dimensão de penetração dos amantes; a dimensão de estimulação que sofrem; a dimensão de euforia ou recato; a dimensão de ativação afrodisíaca. Elementos estes que trabalham a condição de equilíbrio saudável e positivo da mente e do corpo.²⁰⁹ Eles formam, a par com estas, uma mesma linguagem, fruto da sua naturalidade e artificialidade graças à dimensão criativa do humano-divino. É espantoso ver como estes místicos nos revelam todo o erotismo através de um jogo amatório de claro/escuro, de cheiros que aliciam, de cheiros da terra e do céu, de um simples paladar agridoce, de polícromo de matizes suaves e de sensuais presenteações amorosas de ornamentos. O embelezamento apelado para que os amantes estejam ao mesmo nível. Os místicos portugueses, a par do oriente, souberam preservar todo o valor dos sabores, aromas e cores, algo que o ocidente, de forma geral, descurou a favor do valor do entendimento.²¹⁰ Todo o amor, amante e amado se espalha nas dimensões mais sensíveis da vida amatória. Luz, cores, ornamentos, jardins, aromas e sabores corporalizam e espiritualizam a vida amatória; são sua constituição. José Augusto Mourão recorda-nos que “o jardim medieval, renascentista e barroco tem uma intenção emblemática e alegórica muito marcada, como um grande texto orgânico, como uma grande enciclopédia do saber universal traduzida em imagens, ou como uma metáfora espiritual a decifrar.”²¹¹ O sabor, por seu lado, diz-nos Stanislas Breton, trata do nosso ser no mundo sob o modo de incorporação, enquanto que os perfumes criam em torno de nós um ambiente etéreo de proteção. As essências evocam-nos algo de ligeiro, como se falássemos do espírito das coisas, da sua própria essência: “como se todo o ser, para alcançar o seu destino, precisasse de se dissipar num sopro. Uma graça floral (...)

²⁰⁸ Percorrendo tantos outros místicos podemos admirar o quanto estes elementos se tornaram expressões metafóricas mediadoras de relação eu-tu. Simão, o Teólogo, com a mística da luz, S. João da Cruz e toda a sua “geografia do amor”, toda a simbologia de Santa Teresa de Ávila como os símbolos do Bicho-da-seda, do diamante da água, entre outros.

²⁰⁹ Para uma leitura complementar a esta ideia, sugerimos a obra de J. Franco e A. Gomes, 2008.

²¹⁰ Cf. S. Breton, 1988, p. 107.

²¹¹ J. A. Mourão, 2008, p. 33.

imaterializa assim num suspiro a indispensável tomada da terra.”²¹² Estamos perante o sopro do espírito do amor que se consubstancializa com o vendaval dos sentidos e a exalação sensual do corpo. Poder metafórico de atração, sensualidade e de apresentação amante e amado. Arquétipos nostálgicos ou utopias inocento-práticas do paraíso celeste ou Ilha dos Amores? Ambas talvez, se pensarmos neste anelo do divino penetrante do humano. Certo, contudo, é que luz, sabor, plantas, ornamentos ou simples perfume são um emblemático jogo de hipertextualidade do amor:

A mortificação que não acende o amor de Deus, é suspeitosa: e o amor que não mortifica, não merece tão divino nome. Este é o claro e escuro que dá ser, e perfeição à vida espiritual. Este o agro doce do jantar saboroso de Deus, que alevanta e engrossa as almas (...).²¹³

Meu Senhor Jesus Cristo, que sois a verdadeira luz (...) dai-me luz para que veja o que sois vós, o que sou eu, e o que é o mundo (...).²¹⁴

Sobre estas raízes vem logo saindo, e brotando o amor de Jesus, crescendo, e transformando a alma nele: e este amor logo traz consigo sua divisa, que é desejar de se parecer com o seu Senhor, e imitá-lo; e envergonhar-se do tempo em que não o fez: arde por fazer o pedido, e com amor suavemente vai após o cheiro do atribulado e crucificado Jesus.²¹⁵

Tirai de mim o sabor da terra, ou fazei que me não saiba senão ao que é, e não me cegue, e engane com bens falsos, e cheios de misérias, mas a vós, sumo soberano, e perpétuo bem, suspirem e desejem todas as minhas entranhas: chegai já (...) porque convosco trazeis todos os bens.²¹⁶

Abri, bom Jesus, vossos tesouros.²¹⁷

Iluminai-me, humilde Jesus; plantai, e arreigai em mim esta vossa companheira, e amiga, e tesoureira de vossos bens.²¹⁸

A outra [lembrança], que se lembre, que tem Deus presente em todo o lugar, e renove esta lembrança muito a miúdo (...) porque com este meio (...) terá o senhor por bem de lhe abrir a porta, e desfazer o nevoeiro, e dar-lhe entrada na casa de seus suaves, e cheirosos vinhos de seu amor, e ordenar em sua alma a caridade.²¹⁹

Porque vós trazeis misericórdias verdadeiras, riquezas verdadeiras, bondades, saúdes, vidas, bem-aventuranças, pazes, amizades, tesouros, glórias, grandezas, e abastanças verdadeiras para as almas, que vindes buscar (...).²²⁰

Seja, Senhor, para mim daqui por diante fel, e vinagre tudo o que no mundo há e sejam para mim prazeres humilhar-me, e padecer convosco.²²¹

Aqui não temerei a cruel guerra;
Daqui verei no Céu formosas cores;
Assim me esquecerão coisas da terra.²²²

²¹² S. Breton, 1988, p. 112.

²¹³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 3.

²¹⁴ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, pp. 170-171.

²¹⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 5.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 126.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 265.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 284.

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

²²⁰ *Ibidem*, p. 36.

²²¹ *Ibidem*, p. 50.

²²² Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga I*, p. 21.

Na doce primavera colhe flores
De tão diversas cores tão formosas.
Que lírios, e que rosas de contínuo
Semeia amor divino nesta serra,
Onde tanto se encerra, e se derrama!²²³

Amor, que sempre presente ali estava
Como competidor de meu cuidado,
num vaso de cristal, douro lavrado,
As gostas, uma a uma, entesourava.²²⁴

Ó divino banquete, onde foi dada
Toda a glória do Céu por iguaria,
Nunca apartais desta alma o santo dia
Da morte de meu Deus, por mim causada.²²⁵

Promete Deus à alma Santa Esposa sua fazer-lhe umas arrecadas de ouro com matizes de prata.²²⁶

(...) não chameis o esposo para o leito, antes de o adornar com flores.²²⁷

E como cego que não vejo, ando arrebatado atrás do que vejo, que muito mais me cega. Oh luz divina que nunca escureces, oh resplendor divino, que nunca tens trevas, oh dia que nunca anoiteces, oh Sol soberano que nunca te pões. Porque alumando tanto, estás tão encoberto a meus miseráveis olhos de coruja, e notivo, que com o Sol adiante menos vê? De quantas voltas destes por estas escuras moradas, dai uma por esta alma, para que vos veja, logre e ame.²²⁸

Ponde, Senhor, lei a meus caminhos, e por ela me guie e me levai: tomai-me, Senhor, pela mão, e levai-me atrás de vós, e correrei ao cheiro de vossos unguentos divinos.²²⁹

Dais-me águas vivas, e saborosíssimas, que me refrescam, e converteis minha alma, e a levais por caminhos de verdadeira justiça, e bondade por quem vós sois, e com a luz do vosso santo nome. (...) Não me falta em vossa casa mesa, com que vivo farto, e abastado, e de que tomo forças contra todos os que me atribulam-²³⁰

Oh Corte Celestial, em tudo cativa à vontade do Senhor; que sois pedras vivas dessa celestial cidade, e fostes aqui lavradas, e limpas com muitos trabalhos e cruces.

Cria novo sentido do cheiro em mim, para que corra atrás dos cheiros de teus suavíssimos unguentos.²³¹

Pois sendo levado de vós uma vez à adega de vossos suaves vinhos, tornei a beber dos charcos cheios de peçonha.²³²

Cuido que posso ajuntar neste triste coração vosso divino manjar com minhas abominações.²³³

Pois Senhor, entrai neste coração, e vinde comer comigo, já sabeis o que vos hei de dar. Haveis de sofrer a imundícia desta casa interior, tudo vos hei de dar frio, e tífico; o amor coalhado, e

²²³ *Ibidem*, *Écloga* II, p. 28.

²²⁴ *Ibidem*, *Soneto* III, p. 170.

²²⁵ *Ibidem*, *Soneto* XXXIII, p. 189. Agostinho sublinha, aqui, a frase de S. Bernardo.

²²⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC* I, *D* I, pp. 102-103. Bernardes, nesta sua frase, inspira-se claramente em *Ct* 1, 10: “*Formosas são as tuas faces entre os brincos, e o teu pescoço com os colares!*”.

²²⁷ *Ibidem*, *D* XVIII, p. 271.

²²⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 297.

²²⁹ *Ibidem*, p. 103.

²³⁰ *Ibidem*, p. 174.

²³¹ *Ibidem*, p. 338.

²³² *Ibidem*, *TJ* I, p. 120.

²³³ *Ibidem*, p. 329.

sem sabor, os desejos sem sal do espírito, as obras podres, e para não ver, e tudo haveis de ter como a vós vedes.²³⁴

Bendito, e louvado seja o tesouro das vossas larguezas. Quem pode ser pobre convosco, pois está rico dos tesouros desse amor vosso infinito?²³⁵

Desejo Senhor, que todos os átomos do ar, todas as gotas do oceano, todas as folhas das plantas, areias do mar dias e horas dos séculos sejam línguas para vos engrandecer e corações para vos amar por tão magnífico benefício, e singular demonstração do vosso amor.²³⁶

Ó belíssima Flor do campo [Jesus], como nasceis engraçada entre toscas pedras e pobre feno! Como estais fácil de colher a grandes e pequenos Reis e a pastores! (...) Eu vos colherei quantas vezes puder, para lograr de mais de perto, e com maior fruto a fragância de vossas virtudes e a virtude da vossa presença.²³⁷

Meu dulcíssimo Jesus: vós sois aquela única pérola preciosa, pela qual o negociador prudente vende todas as coisas para comprá-la.²³⁸

Falai-me por vós mesmo; oiça eu a vossa doce voz, que traz consigo a inteligência do que diz, e atraí as atenções de quem ouve.²³⁹

São espaçosos, magníficos e alegres, esses Palácios que habitais!²⁴⁰

Que opulentos serão os escondidos tesouros de vossa formosura?²⁴¹

Toda esta arquitetura das naturezas amatórias engendra o amor entre os amantes. Uma arquitetura que dá testemunho da refutação do ócio e expõe toda a capacidade criativa e intensidade do amor pelo gozo do outro que se ama:

Melhor que tudo isto será num vivo movimento de amor de Deus, ir seguindo suas pisadas, e gastar todo o tempo falando com o coração, sem parar nas grandes amarguras que têm os passos do Mundo, fazendo com grande fervor do espírito, porque a Alma se não desmaie até chegar com o Senhor ao Monte, figura do mais alto estado a que chega nesta vida (...).²⁴²

Ardendo por arder em viva chama
D'amor do vosso amor, a voz levanto;
Sinto, suspiro, choro, colho, e planto
Ao som doutra suave que me chama.²⁴³

(...) o primeiro sinal da caridade interior, são íntimos suspiros dalma até que a visite de quem ama.²⁴⁴

²³⁴ *Ibidem*, p. 339.

²³⁵ *Ibidem*, p. 145.

²³⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E VII*, p. 45.

²³⁷ *Ibidem*, *M IV*, p. 174.

²³⁸ *Ibidem*, *M XVIII*, p. 222.

²³⁹ *Ibidem*, *S VII*, p. 311.

²⁴⁰ *Ibidem*, *S X*, p. 322.

²⁴¹ *Ibidem*, *S XI*, p. 326.

²⁴² Frei António das Chagas, *OEP, SE*, quinta-feira, pp. 74-75. “Melhor que tudo isto”: António das Chagas refere-se ao exercício espiritual de imitar a Cristo, padecendo por Ele e pelos “maus” do mundo, não em troca de um prémio prometido, ou bem-aventurança pessoal, mas para glória do nome de Cristo e para que a Sua bondade tenha misericórdia dos “maus do Mundo”.

²⁴³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto XIII*, p. 9.

²⁴⁴ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 37. Bernardes, ao recuperar esta frase de S. Bernardo, quer precisamente lembrar que o amor de Deus age na comunicação e conversação familiar; se o amor não deseja esta comunicação, ele “vai perdendo” o nome de amor.

1.2.3. O amante

É neste ambiente arquitetónico que habitam, para além do amor, as outras duas naturezas amatórias: o amante e o amado. Esclarecemos, aqui, propedeuticamente, que adotamos neste nosso texto as designações que resultam do percurso feito pelo próprio místico: ele sabe ser o amado de Deus, que é o amante; é totalmente claro para o místico que o amante primeiro é sempre Deus e, por isso, o primeiro amado é sempre o humano, sem prejuízo da conversão dum no outro – amado e amante – decorrente da relação amorosa circular e alternada entre eles.

O amante é identificado como Deus, o Deus trino. O amante divino que fascina e pelo qual o amado se sente atraído. Fascina na distância aparente e na proximidade experimentada; fascina no mistério que conserva e na revelação que teima em fazer a cada instante; fascina no não rosto e no mostrar-se em cada instante nas múltiplas ações; fascina porque parece ser totalmente livre e autossuficiente e confessar-se tão preso e dependente do amado. Um fascínio que faz nascer o grito da nomeação. Uma intersubjetividade que configura o conhecimento próprio²⁴⁵ e do outro, logo concede o talento de nomear. Na mística portuguesa é o chamar ao presente, o nomear genésico da intersubjetividade amorosa: *este é realmente* o tal que amo (Gn 2, 23). Nome é essência. Nomear é chamar à existência.²⁴⁶ O que não tem nome não existe (Ecl 6, 10) ao passo que onde está o nome está a “pessoa” (Jr 14, 9).²⁴⁷ As nomeações do amante acompanham em agitada concomitância as experiências de amor. Uma nomeação fortemente emotiva. De facto, nestes místicos há uma simbiose entre a presença e a nomeação; nomeiam o vivido, chamam há presença. Há muitas vezes, nestes místicos, a emoção do espanto e do pasmo frente às ações do amante, tantas vezes colocadas em forma de pergunta – “que são isto senão efeitos dum amor que é Deus e de um Deus que é amor?”²⁴⁸ Encontramos, nestes místicos, o que Garaudy exprimia: por um lado, que é impossível falar de Deus sem falar do humano e sem atuar a seu favor, como é impossível falar do humano não falando de Deus e sem operar por ele²⁴⁹; por outro que a transcendência “não é somente atributo de Deus, mas também dimensão essencial do

²⁴⁵ Cf. J. Pérez-Soba, 2011, p. 91.

²⁴⁶ G. Gusdorf, na sua obra “A Fala”, segue esta mesma linha, frisando que “dar nome é chamar à existência, tirar do nada” (1970, p. 36).

²⁴⁷ Cf. A. Van den Born, 1987, cols. 1046-1047.

²⁴⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 67.

²⁴⁹ Cf. R. Garaudy, 1973, p. 59.

homem.”²⁵⁰ Efetivamente, na mística portuguesa, a existência do amor dá, ela mesma, existência ao ato de nomear a existência desse mesmo amor assim como a experiência da reciprocidade desse amor – consciência amatória em ação. É a consubstancialidade, através do nome, das naturezas amatorias. A nomeação é assim uma diafanização da vivência amorosa daquele que ama e é amado. D. Gaspar de Leão, por exemplo, fala da importância, nesta relação amorosa, de se “ter familiaridade no seu coração com o nome de Jesus, para o qual deve buscar todos os meios, e modos, em tempo e lugar, para se afeiçoar a este diviníssimo nome, com palavras exteriores e as mais interiores.”²⁵¹ Logo, a nomeação é dinâmica e relatora dos momentos dos amores entre os amantes. Assim sendo, percorrendo as obras em análise, podemos perolustrar diferentes configurações que as nomeações vão assumindo e que aqui ilustramos com alguns exemplos: a) nomeação de *identidade pística*, isto é, reconhece o amante como Pessoa divina, no âmbito da sua fé: Pai, Filho, Espírito Santo, Trindade, Senhor; b) nomeação *qualificante*, ou seja, predicamenta o amante em função da história sagrada (bíblica, portanto), da sua obra ou ato de amor: Messias, Jesus, o Cristo, o criador, o crucificado, o salvador, o amor, o pastor, o cordeiro, Verbo divino, entranhas do Pai, majestade, rei, sabedoria, misericórdia, redentor, eternidade, etc.; c) nomeação *emotiva*, isto é, os nomes resultam de toda a história da relação amorosa entre ambos, relatam como que uma história da práxis amorosa: amante, amor, simplíssimo, sapientíssimo, bem (ou soberano bem), bondade, verdade, furioso, perfeitíssimo, lume dos corações, distribuidor de dons, consolador ótimo, espécie de electro, etc.²⁵²; d) nomeação *erótica*, emerge toda a sensualidade do amado: amantíssimo, amador de almas, amor, roubador do coração, transformador do meu coração, amorosa mão, meu amor, desejo, ardente amor, penetrativo, suave, abrasador amor, abrasador da minha alma, formoso, doce, contentamento, etc.; e) nomeação *metafórica*, fazendo surgir uma matização extremamente intensa na sua significação, andando esta muito próxima da nomeação erótica, em que o amante é: fogo, fonte, lume, luz, pego (de infinito amor, do meu coração, invisível, do paraíso, etc.), espelho, paraíso, sol, saúde, cárcere eterno, etc.; f) nomeação *funcional*, em que o amado deixa transparecer o papel que o amante tem na sua vida: mestre, guia, remediador, esperança, conhecedor, juiz, amigo, saúde, operativo, convertedor de almas, dador de bens (ou perpétua eternidade de bens),

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 179.

²⁵¹ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 318.

²⁵² Cf., a título de exemplo, Padre Manuel Bernardes, *LC II, O II*, p. 125; *M IV*, p. 174 (electro ou tambeca, considerada uma mistura fundida de ouro e prata).

riqueza, vida, liberdade infinita, glória, transformador, companheiro, esposo, aliviador, bem-aventurança, capitão, consolador, descanso da minha alma, fartura, perdoador amoroso, reparador, paternais entranhas, tesouro, etc. Alguns exemplos apenas:

O nome suavíssimo, nome admirável, nome sempre novo, sempre doce, sempre poderoso, nome sobre todo o nome.²⁵³

Bom Deus, Redentor meu, refúgio meu, doce amor meu, firme esperança minha, perdoai-me, que eu sou o que tenho muitas vezes crucificado (...).²⁵⁴

Tu és bom sobre tudo, tu és o altíssimo, formosíssimo, amorosíssimo, gloriosíssimo, nobilíssimo, tu és o verdadeiro Paraíso de todos os bens, e prazeres, sem ti o Paraíso é degredo.²⁵⁵

Oh meu Senhor, e meu Mestre: oh meu Deus, e meu pastor: oh espelho de eternas verdades, que ainda que a fé tudo creia, em vós deixastes, e encobriste o resplendor, e luz delas, para que a não gostasse, e entendesse senão o amor, e a experiência do que tem verdadeiro desejo de vos contentar e imitar.²⁵⁶

Busca a vós, ó fonte de doçura
Fonte viva, aonde achará
Remédio e toda a sua fartura.²⁵⁷

Oh amor de meu coração, quando vos amarei?²⁵⁸

Oh conhecedor, e remediador poderosíssimo de minhas misérias, e fraquezas, vós sabeis bem, que género de trabalho é para a natureza ver-se a alma que vos busca, e deseja de vos contentar.²⁵⁹

Vinde ó luz verdadeira. Vinde eterna vida. Vinde tesouro que não tem nome. Vinde alegria indeficiente, sol que não conhece acaso.²⁶⁰

Uni-me a vós, Jesus amantíssimo, caridade perfeita, ofereço-vos ao Padre Eterno em glória infinita.²⁶¹

Oh cárcere eterno, justa pena de minhas liberdades! Oh fogo infinito, devido tormento à minha sensualidade! Oh eternidade! Eternidade!²⁶²

Oh verdadeiro amador das almas, a quem só o amor pode prender, deter, encarcerar, que assim vos entregais a tudo por meu amor e remédio, adoro, louvo esse eterno amor que me tendes.²⁶³

²⁵³ Ibidem *M* XXXIII, pp. 284-285.

²⁵⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC* II, *DTV*, p. 317.

²⁵⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 51.

²⁵⁶ Ibidem, *TJ* II, p. 55. A noção de mestre ganha, nestes místicos portugueses, uma importância peculiar, pois o amante é incansável em formar, em ensinar, em mostrar, em moderar no caminho, é autor, feitor, etc. Por isso, “na sua notícia e no estudo ardentíssimo da piedade, no amor com que a alma casta e pura se liga, vincula e abraça com a divina mente, se há-de colocar a sapiência. (Frei Amador Arrais, *D*, *D* V, *CPBP*, p. 361); “O amor de Deus é o saber, não porque a caridade seja formalmente sabedoria, mas porque nos faz verdadeiros sábios, e que saibamos amar o que convém ser amado” (Ibidem, *D* X, *INS*, p. 577).

²⁵⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Elegia*, p. 311.

²⁵⁸ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 304.

²⁵⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 13; Cf., também, p. 165.

²⁶⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *S* I, p. 287.

²⁶¹ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 83.

²⁶² Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 195.

²⁶³ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 89.

O agrupamento de algumas destas declarações não significa estancá-las ou enclausurá-las na sua aplicabilidade. Antes pelo contrário, elas ilustram a imensa riqueza e criatividade do místico em processo de amor; a clara consciência de quem é o primeiro amante; a importância que este tem na sua vida; a noção de que a identificação do amante determina e orienta o exigente projeto de vida do amado e a sua transformação deste em amante. É o amante que possibilita o desenvolvimento do amado em plenitude; plenitude como divinização²⁶⁴, porque participa da natureza do amante, tal como deixava em testemunho a segunda carta de Pedro (1, 4), e que os místicos tão bem experienciam. Elas ilustram, ainda, a consciência de fidelidade ou não do amado, uma vez que há desejo, amor, consciência de atitude e resposta por parte do amado. Na realidade, o amado, ao identificar os atributos do amante, revê os seus próprios atributos:

Pesa-me muito de coração, pesa-me muito na minha alma por serdes vós o ofendido, vós o meu Deus, e o meu Senhor, o Senhor do Céu, e da terra que me criou, me redimiu, que me sofreu, e me chamou; vós, que só por vós sois digníssimo de ser amado eternamente, por vós mesmo merecedor de até no Inferno ser servido, vós essa imensa Majestade, de que os Céus e a terra tremem, essa suprema Onipotência de quem foi obra toda o mundo, essa inefável formosura, por quem o Mundo é admirável, esse mar de misericórdias, esse extremos de perfeições, sempre infinito de grandezas, de maravilhas. E que sendo vós tudo isto, e muito mais do que isto, me atrevesse em a ofender-vos, me resolvesse exasperar-vos? (...) Eu que de vós recebi tudo, a vida, e a alma, a liberdade, a vontade, o entendimento, a redenção, a fé, os auxílios, a honra, os bens, e as vocações com que ainda assim me estais chamando, com que ainda assim me estais querendo! Oh meu Senhor, e Redentor, como é possível que esta dor me não arranque das entradas uma alma, que foi tão ingrata! Como é possível que esta dor me não parta este coração contra vós sempre endurecido!²⁶⁵

Na mística lusitana, dos inúmeros conceitos do amante, um deles destaca-se pela sua originalidade no que à vida amorosa diz respeito: o amante é *fecundo*, tem natureza de paternidade e feminilidade²⁶⁶, de maternidade; é-lhe concedido um ventre. Esta noção não deixa de surgir na dinâmica da atividade amorosa divina, embora seja importante reconhecer que, na base da mística portuguesa, o género mesmo que dito por homens é,

²⁶⁴ Cf. L. González, 2001, p. 179.

²⁶⁵ Frei António das Chagas, *LFAD*, L IX, pp. 51-53.

²⁶⁶ Padre Manuel Bernardes, com base nas leituras dos Profetas Isaías (53, 8; 66,8) e Zacarias (6, 12), chama ao seu texto a concepção de Cristo como “Varão Oriente”. E diz o místico: “Porque dois são os seus Orientes, ou nascimentos (...) O primeiro Oriente foi abeterno, nas entranhas do Pai; o segundo foi em tempo das entranhas da Virgem. Do primeiro Oriente o princípio, que é a Primeira Pessoa Divina, tem juntamente fecundidade de Pai e Mãe; porque simultaneamente gera, concebe e pare: e havendo concebido perfeitamente, nem por isso cessa de gerar; porque a Geração do Verbo não tem fim; e do mesmo modo, havendo parido perfeitamente, nem por isso cessa de conceber (...)” (*LC II, M III*, p. 170). Numa outra passagem desta mesma obra, Bernardes exclama: “Quão capaz é o seio, quão funda e incrustável a concavidade donde permanentemente estão saindo, sem saírem, aquelas duas emanações, uma do Divino Verbo, outra do Espírito Santo, maiores que infinitos Oceanos” (*Ibidem*, S XI, p. 326). Já no final desta sua obra afirma: “O amado do meu coração! O inestimável fruto da infinita fecundidade do Eterno Pai” (*Ibidem*, S XXI, p. 355).

essencialmente, feminino, numa continuidade esquemática da metáfora bíblica (a personagem falante do Cântico dos Cânticos é maioritariamente mulher). Deus é masculino e o humano é feminino, tal como poderemos analisar mais adiante neste trabalho. Porém, não podemos descurar esta noção particular, que aparece nestes textos místicos, da fecundidade do divino. Esta noção abrir-nos-á à compreensão de tantos outros conceitos que vão surgindo ao longo dos textos místicos como é o caso de entranhas, criar, gerar, dar à luz, etc. Mais ainda, esta fecundidade amorosa arrojada em chamadas de amor divino é ela bastante, por si mesma, para derreter os mais endurecidos corações e acender os mais arregalados peitos.²⁶⁷ O amor terá de ter um germen feminino para poder gerar.²⁶⁸

De maneira que Deus não gera segundo a condição do homem, mas segundo a divina admirável, e espantosa. Gera Deus a Deus, o eterno ao eterno (...) como a esterilidade seja um género de fraqueza, e pobreza, e Deus seja tão poderoso, e rico, é necessário que seja fecundo.²⁶⁹

Este amor, que Deus nos tem, não pode ser vazio, estéril e sem efeitos (como muitas vezes é o nosso); porque a vontade deste Senhor é sua mesma Onnipotência; e assim o seu bem querer é bem fazer.²⁷⁰

Face à distância em que o amado se encontra, face à sua indiferença e distração, o amante torna-se um estratega e um sedutor, um persuasor efficacíssimo²⁷¹, pois ao invés de se erguer em frente de luta, solta imensas obras de amor, de forma a provocar o coração a amar, a procurá-lo, a aceitar o que tanto queria oferecer.²⁷² Solta mimos.²⁷³ Deus é *eros* na ação amorosa, aos olhos do amado (não enquanto identificação). O *eros* divino que se entrega na sua plenitude (que é) ao desejo insaciável pelo humano. “Oh Deus de amor! Tudo vosso amor cuida que pode; nem acha nada impossível”, exclama Tomé de Jesus.²⁷⁴ É aqui, neste entender como é sedutor o amante, que a mística portuguesa se arrasta atrás do Cântico dos Cânticos e atrás dele corre, como corre atrás dos textos de Jeremias, Ezequiel, Oseias e João. É aqui que esta mística faz emergir toda

²⁶⁷ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 621.

²⁶⁸ A. de la Croix, recorda-nos que o amor, primitivamente era, nas línguas românicas, uma palavra feminina. Apenas no século XVI assistimos à sua mudança de género. (2004, p. 9.).

²⁶⁹ Frei Amador Arrais, *D, D III, GJ*, p. 186. Arrais acrescenta, ainda, nesta linha de ideias, que já a Sagrada Escritura “atribui ventre a Deus”.

²⁷⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E IV*, p. 19.

²⁷¹ Padre Manuel Bernardes referindo-se ao amor divino exclama: “Oh força de amor! É possível que a pessoa mais alta de todas, se fez a ínfima? Quem fez isto? O amor, que ignora dignidades, e derrama dignações, valente no afeto, na persuasão efficacíssimo” (*LC II, E VI* p. 37). E mais adiante refere Bernardes, as várias e admiráveis traças com que o Amor de Deus anda buscando almas”, fazendo sobressair o quanto Deus anda solícito nesta empreitada de fazer o bem, “aplicando para isso meios suaves e proporcionados ao seu génio”. (*Ibidem, O II*, p. 138).

²⁷² P. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 295.

²⁷³ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 266.

²⁷⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 203.

a intuição dos escritores eclesiásticos (Inácio de Antioquia, Orígenes, Pseudo Dionísio).²⁷⁵ Temer um Deus que é *eros* é tyrannizar o amante, fragmentar o amor e, simultaneamente, amputar o amado. Naturalmente, as nomeações mesclam-se em pronúncias desejantes, sensuais simbólicos, metafóricos, diretos ou indiretos, que mais do que fazerem emergir fragilidades dos amantes, os divinizam e divinizam, em simultâneo, as relações humanas dos tempos de hoje. Há, neste processo sedutor, uma clara ascendência do divino, o amador²⁷⁶ face ao amado, até porque o amante conhece o interior do amado assim como vê o seu o coração²⁷⁷:

Fizeste-nos, Deus meu, para vós, e ordenastes que sempre ande meu coração inquieto enquanto não descansa em vós (...).²⁷⁸

Mais tendes do que sei entender, mais prometeis do que sei desejar, e em tudo sois maior do que sei compreender.²⁷⁹

Vós sabeis quão mísero sou sem vós, e quão poderoso sois para desta pura miséria fazer templo, e morada vossa, e por isso me quereis tirar de mim, e chegar a vós.²⁸⁰

Oh meu Deus e conhecedor do meu interior.²⁸¹

Neste sentido, o amante precede o amado e o amor.²⁸² Ele ama primeiro e é exatamente o seu amor que gera no amado o conhecimento do próprio amante.²⁸³ “Não posso ser o primeiro, pois tu és o que sempre comesças”, afirma Tomé de Jesus²⁸⁴, ou ainda, já no segundo tomo da sua obra, frisa: “antes que eu nascesse, antes que vos conhecesse, e antes que vos soubesse pedir, e rogar, vosso amor fez convosco que me desseis vossa vida, vosso sangue, tudo quanto tendes ofereceis por mim, e para mim.”²⁸⁵ Há uma precedência que comporta destino²⁸⁶ e desejo²⁸⁷: o de amar, o de ser amado²⁸⁸ e de unir-se ao amado. Nesta forma de o amado se sentir único neste amor cria, na história

²⁷⁵ Cf. J. Pérez-Soba, 2011, pp. 234-239.

²⁷⁶ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 89.

²⁷⁷ Cf. *Ibidem*, *TJ* I, p. 326.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 92.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 178.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 294.

²⁸¹ *Ibidem*, *TJ* II, p. 54; Cf., também, p. 13 e 78.

²⁸² Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 260.

²⁸³ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* XII, pp. 80-81.

²⁸⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 61.

²⁸⁵ *Ibidem*, *TJ* II, p. 142.

²⁸⁶ Cf. *Ibidem*, *TJ* I, p. 117. Esta ideia de *fim*, *destino*, *finalidade*, ocorre por várias vezes, nos místicos portugueses. Em Tomé de Jesus ela é recorrente: “foi para isso desceste à terra” (*Ibidem*, p. 117); “por isso vindes” (*Ibidem*, p. 68) “por isso nasceis” (*Ibidem*, p. 70); “não viestes vós à terra buscar outra coisa, senão prender as almas a vosso amor” (*Ibidem*, p. 128); “desceste do céu à terra a buscar-me” (*Ibidem*, p. 142).

²⁸⁷ Uma das razões deste desejar do divino amante reside no facto do seu amor ser autêntico desejo e porque a divindade, mais do que qualquer outra coisa, é desejada por quem ama (Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 244).

²⁸⁸ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* II, p. 9.

do cristianismo a marca indelével do Deus amante, capaz de criar um povo de amados. O teólogo o escreverá: “é o próprio Deus que quer viver uma história de amor com cada homem; além disso, não o faz de modo individual, mas elegendo, com amor esponsal, um povo.”²⁸⁹ É Deus mesmo que quer viver uma história de amor; ele desposa a alma²⁹⁰, vive no centro dela.²⁹¹ Tomé de Jesus di-lo desta forma:

Por isso Cristo nosso Senhor, que não veio à terra (como ele disse) senão acender o fogo do divino amor nas almas (...).²⁹²

Trata-se de um destino e de um desejo que em nada se confundem com uma pura utopia, abstração ou fantasia; eles são reais, uma realidade desejada e objetivada:

Achega-te a mim (diz Deus à alma) por amor da ligeireza da tua intenção, achegando-te a mim continuamente; porque pela contínua intenção do desejado fim, alcançarás contínuo achegamento para mim, que sou princípio e fim.²⁹³

Só Deus de amar, quereis ser amado, só possuído, só e sem mistura de outro amor, abraçado e unido às almas, não pelo que de vós esperam, que é imenso, e certíssimo, mas puramente por quem vós sois, soberano bem, fonte, e dador dos bens.²⁹⁴

(...) amor vos traz, e amor quereis: em fogo ardeis, e quereis que pegando em estopas desta humanidade ardam em amor, se se deixarem de vos abrasar, e não quiserem antes viver molhadas nos charcos e lodos do amor terreno.²⁹⁵

Só em mim quereis agasalho, e abrigo, só em mim quereis descansar, só comigo quereis vossos passatempos, só sentis achardes o coração (...).²⁹⁶

Está sempre esse amor ardendo, deseja lenha em que se mais acenda (...).²⁹⁷

Quem te amara, como tu queres, e mandas ser amado! Oh esperança! Oh saudade! Oh altíssima origem de meu ser!²⁹⁸

Muito autorizas a vosso servo, querendo dele ser amado.²⁹⁹

O amante cumpre, assim, o seu destino e desejo deste modo, pois o amante sempre quis morar no amado: “quereis morar em mim como no vosso, e como quem sois, e por isso não quereis que em mim haja senão tudo vosso, e o que vos contenta”³⁰⁰; sempre quis unir-se e copular-se com a alma amada. Não há no amante ideofrenia alguma. Neste desejo de união pretende granjear amor, ser correspondido neste amor,

²⁸⁹ J. Pérez-Soba, 2011, p. 414.

²⁹⁰ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II*, E II, p. 10.

²⁹¹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II*, DTV, p. 205.

²⁹² Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 171-172.

²⁹³ D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 50-51.

²⁹⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 127; Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 64.

²⁹⁵ *Ibidem*, *TJ I*, p. 36.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 92.

²⁹⁷ *Ibidem*, *TJ II*, p. 151.

²⁹⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S VI, p. 306.

²⁹⁹ *Ibidem*, E II, p. 7.

³⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 161.

roubar o coração do amado e que este se enamore de si³⁰¹, e assim cumprir toda a erotização a que o amor apela, viver a intimidade de que vivem os amantes e viver a vivificar o amado e a torná-lo feliz, vivendo o amante feliz também. O que o divino amante pretende, com todo este amor, é, na expressão bernardiana, livrar o amado da perdição eterna, e conduzi-lo à eterna felicidade.³⁰² Fá-lo-á através da operacionalização de uma *movimentação direcionada* exclusivamente para o amado, sem que nada o distraia. Ele é por natureza, cioso e fiel: “Tão cioso está, meu bom Jesus, vosso amor de mim, (...) Oh amor divino, oh amor fiel”, exclama Tomé de Jesus.³⁰³ Um amor que tem coeso uma “união do afeto do amante para quem ama, enquanto o que ama tem o amado por uma coisa sua; e desta maneira são os movimentos e atos de amor para o mesmo amado”.³⁰⁴ Contudo, o amante não permanece estancado neste *ir para*. Uma *movimentação direcionada* seria pobre, talvez puro narcisismo e egoísmo por parte do amante. Há, a par desta *movimentação direcionada*, uma *circularidade amatória*, em que o divino amante solta desejos e gestos de amor e desejos e gestos de amor recebe, porque germinaram no amado. Onde o amante abre os olhos da alma dá a luz e se mostra bom, para que o amor aconteça³⁰⁵:

Assim o vivo desejo de contentar a Deus, e fome, e sede contínua do seu amor, e serviço de sua honra, e glória de si, e nos próximos, é dom que Deus dá do Céu, e fogo que ele em nossos corações acende; porque se o ele não der, nós o não temos de nosso. Mas assim é dado seu, que quer que nós o aticemos com ferventes suspiros, e cuidado da oração, e bons exercícios.³⁰⁶

Só o amor nosso vos louva, e obriga, quem vos quiser dar mais louvores, dê-vos todo o seu coração. Arsa minha alma dias, e noites em vosso amor, e com ele vai tecida esta teia de louvores vossos.³⁰⁷

Este amor que nos ele tem há de acender em nós o que lhe devemos ter: porque assim como o fogo se acende com fogo, assim o amor com o amor.³⁰⁸

As ações do amante são tidas como inesgotáveis e altamente atraentes. O belo que se manifesta em todo o atraente esplendor. De certa forma, o amante toca no ponto fraco do amado. Todo o que pretende atrair sabe que a *via pulchritudinis* (o caminho da beleza) é condição de sucesso da mesma. A beleza tem o condão de afetar a sensibilidade, de ativar os dispositivos próprio da admiração, do entusiasmo e da

³⁰¹ Cf. Frei Amador Arrais, *D*, D VI, *VDTC*, p. 371.

³⁰² Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S XIII, p. 332.

³⁰³ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 12-13.

³⁰⁴ D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 43-44.

³⁰⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, E I p. 4.

³⁰⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 208.

³⁰⁷ Frei Amador Arrais, *D*, D X, *INS*, p. 569.

³⁰⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC III*, *DVA*, p. 242.

contemplanção.³⁰⁹ O amante divino é visto como perfeito, honesto, bondoso, verdadeiro, formoso, não se confunde, não se farta, firme, unitivo, sapientíssimo³¹⁰, ardentíssimo³¹¹, sereno:

Senhor: Só o vosso amor, verdadeiramente é amor formoso (...).³¹²

Bom é Deus, e providentíssimo, ele sabe de mim a verdade, nele creio, nele espero, e a ele só adoro.³¹³

O amante *humana-se*:

A misericórdia, e amor que vos humanou, vos faça haver piedade desta vossa humanidade em mim tão perdida, misera, e corrupta.³¹⁴

Assim te ameí, que me fiz Menino para caber contigo (...).³¹⁵

O amor o trouxe do céu à terra, e de imortal o fez mortal.³¹⁶

Que se quis a si mesmo desfazer,
E fazendo-se em nós Deus humanado

Nos deu divino ser por nosso ser.³¹⁷

Humana-se para que possa estar ao nível do amado, para que a práxis do seu amor possa ser gozada, fruída, deleitada em toques corporais, em desejos ardentes de sensualidade, em confidencialidades recheadas de intimidades, em lugares propícios às nudezes de ambos os amantes. Ele dá-se no seu todo, no corpo e no seu interior.³¹⁸ Este ato de amor será reconhecido pelo amado, num poema todo ele construído numa vaidade, orgulho desafiante:

Abraço-vos todo meu bem, amo-vos minha bem-aventurança, meu tesouro, minha riqueza, meu companheiro, meu amigo verdadeiro, minha paz, minha alegria, minha glória, vida, saúde minha. Oh como estou rico convosco! Havei-me inveja, Anjos, havei-me inveja, Serafins, havei-me inveja, Céu, e terra, e todas as criaturas, porque tenho neste Senhor o que não tendes: porque tenho Deus homem, e vós não tendes Deus Anjo. Adorais o meu tesouro, adorai o meu único bem, adorais o meu companheiro, e amigo, o meu Deus humanado, e o meu homem Deus, de que vos vem, e vos há de vir quantos bens tendes e podeis ter.³¹⁹

O humanar apenas é um dos traços ônticos da capacidade penetrativa no amado. O amante é todo ele amante no amado, antes e pós humanar; um amante que parece

³⁰⁹ Cf. J. Otero, 2012, p. 17.

³¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 145.

³¹¹ Cf. *Ibidem*. Frei Tomé de Jesus contrapõe este amor infinito, sapientíssimo e ardentíssimo ao amor das mães, uma vez que o sentimento das mães mais não é do que um amor natural, bem diferente deste amor divino imbatível na capacidade de amar e padecer.

³¹² Padre Manuel Bernardes, *LC II, E XII*, p. 87.

³¹³ *Ibidem*, *D I, QECM*, p. 15.

³¹⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 37.

³¹⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E III*, p. 32.

³¹⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 66.

³¹⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto XXX*, p. 188.

³¹⁸ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 93.

³¹⁹ *Ibidem*, *TJ I*, p. 36. Curiosamente, Padre Manuel Bernardes diz a mesma frase: “Oh divino Verbo, que rico estou contigo” (*LC II, S XVIII*, p. 344).

tomar as medidas do amado, já que o amante tanto desejou parecer-se com o amado.³²⁰ Isto está claro na mística portuguesa: “Deus nos é mais íntimo, que nós mesmos a nós”³²¹; um Deus trino, uno e presente, dentro do coração, muito mais íntimo que o próprio interior do amado³²²; “Oh verdadeiro amigo, e remediador da minha alma, que assim vos acomodais a tudo o que sou, e hei mister!”³²³, exprime com emoção Tomé de Jesus. Uma capacidade penetrativa em genialidade amatória, eleva, em altura, os homens para que estes, apesar de estarem na terra, andem tratando no céu, na expressão de Frei Heitor Pinto.³²⁴

E nascendo na hora em que tínheis ordenado, e saindo por vossa própria virtude dessas virginais entranhas, por vossa vontade vos lançais no chão, vos coseis com a terra, vos pegais a esse baixo lugar, vos tratais com tanta dureza, e aspereza, e ficais dela tão amigo, que toda a vida vossa cama é chão, e que podeis com verdade dizer, que não tínheis aonde encostar a cabeça senão na terra comum aos animais, e bichos do campo.³²⁵

Por conseguinte, tudo parece natural ao amante. O amante sai ao encontro com o seu amor, antes mesmo de pedir amor.³²⁶ Mais, ainda, o amado é “chamado e compelido ao amor de Deus, quando ainda é pecador e inimigo do mesmo Deus.”³²⁷ Por isso, Frei Tomé de Jesus afirma: “A primeira coisa que me mandas é, que vos ame.”³²⁸ O amante chama, porque sabe que o amado o ouve, atrai, leva a agir, dá afetos, abraça, afeiçoa-se, transforma-se no amado, toma as dimensões do coração do mesmo, não sai de perto do amado e quere-o sempre por perto, não suportando a distância. Aceita o amado tal como é e no estado de amor em que estiver, etc.; a espera é uma das suas grandes virtudes³²⁹:

(...) e havendo este Senhor de partir-se para o Eterno Padre, como amasse os seus, que neste mundo deixava, inventou esta admirável e industriosa traça de partir e ficar juntamente: estar no Céu e mais na terra; na pátria e mais no desterro; glorificar ali com sua vista os Bem-aventurados, e conduzir aqui com sua companhia os peregrinos. E este ficar foi por tão maravilhoso modo, que pudesse fazer-nos, não só companhia, e assistência externa, mas visita e morada dentro em nós mesmos, unindo-se com os Fiéis.³³⁰

Um sem número de ações que apenas significa que o amante é reconhecido pelo amado como o verdadeiro criativo, inventivo, obrador de extremos para que este amor seja notado e vingado. Nas palavras de Leão Hebreu, um amante que “ama e deseja:

³²⁰ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 139.

³²¹ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 55.

³²² Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 16.

³²³ *Ibidem*, *TJ* II, p. 81.

³²⁴ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC* III, *DVA*, p. 235.

³²⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 69.

³²⁶ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* III, p. 13. Bernardes recorre ainda a S. Bernardo para lembrar que “não há meio mais eficaz para ser amado, do que antecipar-se amando” (p. 13).

³²⁷ *Ibidem*, p. 10. Bernardes sustenta esta ideia com Rm 10, 20.

³²⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 166.

³²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 58.

³³⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* VII, pp. 40-41.

deseja não já o que falta a Ele (pois nada lhe falta), mas sim o que falta àquele a quem ama.”³³¹ Pois o seu amor “jamais é destituído de ardente desejo, que é alcançar aquilo que falta do conhecimento divino.”³³² E Manuel Bernardes mais achega: “oh pobre de mim, que não faço mais que aquecer e esfriar, e nunca acaba de prender em mim o fogo do amor Divino!”³³³

Naturalmente, neste empenho e determinação amorosa do amante, o seu primeiro sinal é cuidar do amado, orientá-lo.³³⁴ Note-se, no entanto, que o amante não se cansa de dar sinais de que é apressado em sofrer pelo amado.³³⁵ E esta transparência virá solidificar a confiança sincera no amante que, para o amado, “é necessária para significar afetos, propor petições e esperar mercês.”³³⁶ É condição do amante sofrer por aquele que ama, assim como é natural este sofrimento ser perceptível à sensibilidade do amado:

E vós meu Deus, sempre a sofrer-me? E vós meu Jesus sempre a esperar-me; como se o vosso ferimento dependera muito de mim; como se ao vosso imenso amor lhe fora muito em me salvar.³³⁷

Oh bondade infinita, tão larga em me sofrer, e tão copiosa em me perdoar!³³⁸

Oh fogo infinito, oh amor eterno: que se não tens onde abrases, e te alargues, e muitos corações que queimes, choras!³³⁹

Sofreis-me quando me vedes errar, e ajudais-me para me levantar, e nunca diante de vós sou tão mau, que nosso piedoso juízo não ache razão para me oferecer, para que o não seja.³⁴⁰

Sendo tão próprio e constante do amante desejar-se, querer ser amado³⁴¹, e tudo fazer para que o amor com o amado seja uma realidade³⁴², o amado não se cansa de elencar as características do seu amante. A primeira de todas é ser amor, numa fidelidade à experiência amorosa de João (patente quer no Evangelho quer nas Cartas) e

³³¹ Leão Hebreu, *DA*, p. 245.

³³² Cf. *Ibidem*, p. 39.

³³³ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D VI*, p. 151.

³³⁴ Cf. Frei Tomás de Jesus, *TJ I*, p. 117.

³³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 41.

³³⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D VI*, p. 150.

³³⁷ Frei António das Chagas, *LFAD, L IX*, pp. 49-50.

³³⁸ Frei Tomás de Jesus, *TJ I*, p. 90.

³³⁹ *Ibidem*, p. 82.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 331.

³⁴¹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, E II*, p. 9. Suscita amá-lo como indica Tomás de Jesus (*TJ I*, p. 25).

³⁴² Por isso, como afirma Tomás de Jesus, é puro amor e ouro fogo, (*TJ I*, p. 57), arde em fogo (*Ibidem*, p. 36), é fogo consumidor, (*Ibidem*, p. 53), está sôfrego (*Ibidem*, p. 144), faz de si mesmo manjar (*Ibidem*, p. 119).

à mensagem genesíaca. Porque o amante é amor, criou o amado à sua imagem e semelhança para depois o quietar³⁴³ e unir-se com ele:

(...) porque como Deus é amor, como diz S. João, quis que o homem, que ele criara à sua imagem e semelhança, amasse a ele sobre tudo, e ao próximo como a si, e que finalmente fosse fundido no fogo deste santo amor.³⁴⁴

Logo, porque o amor desposa, a familiaridade com as esposas é natural evidência: “que admirável e íntima é a familiaridade, que o Senhor tem com suas Esposas”, diz-nos Bernardes.³⁴⁵ Nesse sentido, o amante reveste-se de formosura natural, sendo aos olhos do amado, belo, confiante, rico, liberal, grande e perfeito.³⁴⁶ Por isso, é tão natural para ele fazer o bem, enamorar-se e namorar. Por isso, dá palavras e dá afetos interiores com que o coração se dilata³⁴⁷, obra muito em pouco tempo e possibilita o conhecimento, o amor, a vida da alma e a própria união.

O tempo, como vimos a montante, é inseparável do desejo e do amar. Por conseguinte, o tempo até à união é sempre um tempo conturbado, de espera de ansiedade. Percebe-se o quanto o amante sente dor do amado, como revela as feridas do seu próprio coração, nesta empreitada amorosa.

Na sua complacência, o amante exigirá amor de transparência ao amado. E o amado confrontar-se-á com esta exigência. Não como uma “moeda de troca”, mas porque a exigência sentida tem origem nas características transparentes do amante. O amor do amante é, então, lido à luz de toda esta ação transparente do amante. Aos olhos do amado, este amor é experimentado como infinito³⁴⁸, sem princípio, sem mudança, sem fim.³⁴⁹ Só um amor assim tem natureza de conhecimento e de entendimento:

³⁴³ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 51.

³⁴⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 51; Cf., ainda, pp. 45 e 69. Este conceito bíblico do homem criado à imagem e semelhança de Deus vai surgindo, repetidamente, nos textos destes místicos, muito ligado à noção de ato de amor do Deus amante. Esta é a forma dada por Deus, para que amante e amando estejam “à altura” um do outro”. Esta noção podemos encontrar também em Padre Manuel Bernardes, *LC II, E V*, p. 27 e Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DVFB*, p. 165.

³⁴⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, O II*, p. 110.

³⁴⁶ A título de exemplo, veja-se Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 227 e 293.

³⁴⁷ Cf. *Ibidem*, *TJ I*, p. 8.

³⁴⁸ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 254: “da parte de Deus seu amor é infinito”.

³⁴⁹ Frei Tomé de Jesus clarifica porque “não tem seu amor começo, mudança, nem cabo”: que este amor nunca teve começo, nem tem mudança, nem pode ter cabo. Não teve começo, porque desde que Deus é Deus, que o é sem princípio, sempre este amor ardeu em seu peito, e ainda que em certo tempo o mostrou em muitas obras, não começou com elas: mas foram elas demonstração do amor que em seu divino peito eternamente sem princípio ardeu. Não pode ter mudança, porque se sofre tamanha imperfeição na majestade, grandeza, e divindade de nosso Deus, cuja natureza e condição é não ser mudável. Por esta mesma razão, e por ser Deus eterno, e infinito, não pode ter cabo, sempre é um, sempre o mesmo, não menor antes que viesse ao mundo, e agora, que quando o mostrou na Cruz (*TJ I*, p. 28).

Muito firme, e imutável é o amor que Deus nos tem. O que não é pequena consolação para quem o serve, saber que serve a um Senhor, que não se muda com nenhum acidente, nem se transforma com quaisquer informações.³⁵⁰

Este amor do amante – esse diamante que não tem consumo, como lhe chama Padre Manuel Bernardes³⁵¹ - inatingível, e inesgotável, é a própria vida do amado (e do amante), é a perfeição³⁵². é nome de união, nome de vinculação corpo-alma, amado amante, é possibilidade de habitação do amado no amante e do amante no amado.³⁵³ Só pelo amor do amante, o amado alcançará a determinante perfeição, porque esta consiste precisamente no amor de Deus, uma vez que este amor assemelha e une ao amante; ele mesmo é amor.³⁵⁴ Tomé de Jesus diz que nele cabem “todos os nomes de poder, e grandeza muito propriamente: como são forte, forçoso, invencível, todo-poderoso, furioso, inflamador, transformador, e todos os outros desta qualidade.”³⁵⁵

Um amor que é um amor gratuito³⁵⁶, que é um todo e um todo é na sua forma de se dar, não tolerando metades³⁵⁷, antes pelo contrário, firma-se em ser todo em cada um, e, desta forma o amado pode dizer *todo sois meu*:

Que não é este amor, nem foi nunca repartido, nem é possível repartir-se; mas com o mesmo ato de amor ama cada um de nós, e a todos, e tanto padeceu por cada um, como por todos, e tanto tenho eu ser nele como todos.³⁵⁸

Mas vós que sois amor, e sois divino, não sois particular, nem proprietário, todo vos dais a todos, e todo a cada um.³⁵⁹

Logo, é um amor avarento³⁶⁰ e invejoso de padecer³⁶¹, sem regra, figura ou medida, nem tão pouco ordem de justiça humana³⁶², um amor roubador e transformador, um amor cujas faíscas fazem vivas operações no amado³⁶³, um amor que dá a sentir³⁶⁴, intemporal. Um amor que parece inesgotável, como que nele se pressentisse que há sempre mais por manifestar. É assim um amor que arde, que é fogo, que abraça e

³⁵⁰ Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDTTC*, p. 393.

³⁵¹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, M XXXIII*, p. 281. Cf., ainda, D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 37.

³⁵² Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 41.

³⁵³ Cf. Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDTTC*, p. 394. Neste desenvolvimento ideário há uma clara marca paulina.

³⁵⁴ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC I, D V*, p. 104. Cf., ainda, D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 37.

³⁵⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 53.

³⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 117.

³⁵⁷ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 73.

³⁵⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 28.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 41.

³⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 82; Cf., ainda, p. 140.

³⁶¹ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 145.

³⁶² Cf. *Ibidem*, p. 61; Cf., ainda, *TJ II*, pp. 151 e 227.

³⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 58.

³⁶⁴ Cf. *Ibidem*, *TJ II*, p. 219.

abrsa, doce, que faz parecer tudo suave e deleitoso³⁶⁵, como vai ditando as imensas metáforas de que se socorre o amado.

Um amor que desarma o amado, até nas suas mais fortes defesas e certezas. Um amor capaz de derreter a frialdade do duro e frio coração do amado, fazendo com que este abra as suas entranhas e se torne todo ele virtuoso, ardendo no amor do amante.³⁶⁶ Um amor que o confronta com o seu saber sobre os outros amores, com a sua fidelidade, com as suas respostas:

Segundo minha ingratidão te fugia, puderas cansar de seguir-me: mas o teu zelo tem maiores asas; e o dia e hora em que me alcançaste, será para nós solene.³⁶⁷

Pudestes mais que eu, amor divino: não pude tanto pecar, que mais não pudésseis perdoar: não pude tanto desagradecer que vos tirasse a vontade de dar: não vos pude tanto enjeitar, que de todo vos pudesse perder: não vos pude tanto fugir, que me não alcançásseis, porque soltastes a força, e fúria do vosso divino fogo, e prendestes minha humanidade (...).³⁶⁸

Um amor, que não é uma paixão pura, desenfreada simplesmente, mas que tem por finalidade o alcance, por parte do amado, do mais alto grau de perfeição, que a goze na plena felicidade.³⁶⁹ Estes efeitos são confidenciados pelo amado numa clara linguagem sensual e erótica envolta em brilhantes metáforas, como mais adiante analisaremos.

Um amor que não consente em ociosidade, nem apatia, nem resignação. Antes, reveste-se de insistências, fúria, invenções, traços de inesgotável atividade: faz queimar, abrasar, deleitar, desejar, converter o amado no amante.³⁷⁰ O desejar declara Díaz “não é nada sem a força do querer que radica na vontade.”³⁷¹ Esta a realidade que encontramos nas palavras místicas:

(...) também Deus aos que de verdade o amam lhes dá estreitíssimos abraços e espiritual ósculo de tanta suavidade, que deixa a alma rica, e lhe faz perder o gosto de todas as doçuras do mundo; e além disso lhe promete com certeza infalível, que perseverando nesse amor, se consumarão os desposórios na eterna Bem-aventurança.³⁷²

Oh amor divino, como não sabes estar ocioso! Quantos ardis achas para te mostrares.³⁷³

Não podeis estar ocioso, fogo, e amor divino!³⁷⁴

³⁶⁵ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 44.

³⁶⁶ Cf. *Ibidem*, *IVC III, DVA*, p. 236; Cf. Frei António das Chagas, *OEP, SE*, p. 1.

³⁶⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIV*, pp. 334-335.

³⁶⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 36; Cf., ainda, p. 53.

³⁶⁹ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 245.

³⁷⁰ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 37.

³⁷¹ C. Díaz, 2000, p. 333.

³⁷² Padre Manuel Bernardes, *LC II, E II*, p. 11.

³⁷³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 39. Cf., ainda, p. 88.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 57.

Ah meu Deus, quando pareceis mais ocioso, e despreocupado, então estais mais metido em granjear nosso remédio.³⁷⁵

Arde, Deus de amor, em vós, e está ateadado sempre o fogo; e por não estar ocioso, busca sempre em que se acenda, e faça suas obras.³⁷⁶

Há no entanto uma outra característica no amante que sobressai nestes místicos lusitanos: o sofrimento. Amar e sofrer surgem como um casulo amatório, pois o amante sofre como amador.³⁷⁷ Contrastes que o amor comporta. O amante sofre porque espera, no seu ventre “os espaços, e vagares da natureza, para sair a arrebentar em divinas obras”³⁷⁸; sofre, porque quer acabar as obras de amor³⁷⁹; sofre porque o seu amor não é amado³⁸⁰; sofre, porque amando muito não pôde ainda assim mostrar quanto amava³⁸¹; sofre porque o tempo de resposta do amado lhe soa a eternidade, etc. É, por natureza o *Varão das dores*, como o nomeia Manuel Bernardes, tendo por base a designação de Is 53, 3. E, assim, o amante dá sinais claros de uma antropomorfia amatória, porque quer os pretéritos do amor, quer os presentes dos silêncios do amor, quer ainda os futuros da ação amorosa o atormentam. O amante chora, angustia-se, aflige-se, inquieta-se, anseia, padece, está sôfrego, etc.³⁸² Por isso, “a fúria e força deste amor represada, ao mesmo divino Senhor se tornava, a ele afligia, a ele atribulava, e consumia.”³⁸³ E, em consonância, o amante em sofrimento, soltava, a seu tempo, toda a fúria do seu amor³⁸⁴ e inventava inesgotáveis formas e meios de declarações de amor:

E assim parece que um Deus tão amoroso, que é o mesmo amor, nenhuma mores angústias, e agonias poderá passar, se fora possível, que não ser amado, fazendo tanto pelo ser, e parecer que desarmavam em vão todos seus cuidados, e trabalhos que passava por almas tão esquivas, e desamoráveis.³⁸⁵

Ah Senhor meu, como sofre esse amor ver-se penar; sem se satisfazer em mim?³⁸⁶

(...) estimais, e desejais tanto fazer-me mercês, dar por mim vosso sangue, morrer, e padecer por mim, despender-vos todo em meu amor, e remédio, que quando isto vos tarda, ardeis, penais, suspirais, e vos afligis.³⁸⁷

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 132. Este é um amor que não descansa (*TJ I*, p. 340).

³⁷⁶ *Ibidem*, *TJ II*, *S IV*, p. 302. Também Manuel Bernardes refere esta ideia de que o divino não sabe estar ocioso e “nada fez ociosamente” (Cf. *Idem*, *PPP*, p. 203).

³⁷⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 11.

³⁷⁸ *Ibidem*, *TJ I*, p. 53.

³⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 53.

³⁸⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 56 e 147.

³⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 56.

³⁸² Estas expressões surgem a miúdo ao longo das obras destes místicos portugueses, com especial carga emotiva em Frei Tomé de Jesus, muito graças a um discurso dialogante direto.

³⁸³ *Ibidem*, p. 53; Cf., também, pp. 81 e 92.

³⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 56.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 54.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 214.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 57.

Adoro-vos. Por quão incansável estais para sofrer tudo por mim, e não repousar, até de todo acabardes as obras por onde determinais remediar-me.³⁸⁸

Porém, o sofrimento não é bastante para derrubar o amante. O único elemento capaz de vencer o amante é o seu próprio amor. Só o amor é que opera a memória das coisas que apertam o coração.³⁸⁹ Este é o cerne do humanar, porque o amante sente, como o amado, o peso do amor, sente-o na carne, tal como o amado.³⁹⁰ E o amado sabe-o, pois claramente o dirá: “tanto quereis em tudo parecer-vos comigo: tanto mostrar-me que ninguém vos levou a padecer, senão o amor.”³⁹¹ Por conseguinte, o amor do amante arrasta de forma exponencial todas as dimensões amatórias, perpassa a intimidade, os sentidos, a corporeidade, o sofrimento, o gozo, e felicidade, a erotização, os afetos, as carícias, os segredos ou fronteiras mesmas, tão-somente transponíveis no amor divino-humano. E estes místicos lusitanos, arrastados por esta força amatória, em linguagem erotizante, simbólica e metafórica arrastam-nos pela beleza que constroem na veracidade das palavras encontradas e pela nudez do conto das suas experiências.

1.2.4. O amado

Recordamos, aqui, que o humano é, neste nosso percurso pelo discurso místico português, o primeiro amado, o “namorado de Deus”.³⁹² Precisamente do amado chegamos a maior parte da informação do amante. Fá-lo, porque o amado é capaz de ver com os olhos da alma, que é uma vista mais clara e nobre.³⁹³ Fá-lo, porque faz experiência do amante.³⁹⁴ Fá-lo porque é o seu esposo³⁹⁵, o íntimo dos íntimos. Segundo Leão Hebreu, o amado, é “mãe do amor” que foi “engravidado” pelo amante, o que faz dele a parturiente do amor do amante.³⁹⁶ O amado, porque ferido do amor e presença do amante, não deixará de falar desta relação amorosa que une amante amado; tendo clara consciência de que o amante é o primeiro a amar, e ele a causa semântica e sintática do amante.

³⁸⁸ *Ibidem*, TJ II, p. 89.

³⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 11.

³⁹⁰ Cf. *Ibidem*.

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 321.

³⁹³ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 14.

³⁹⁴ Frei Amador Arrais, *D*, D VI, *VDTC*, p. 373.

³⁹⁵ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 213.

³⁹⁶ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 261.

O amado é coração faminto de infinito.³⁹⁷ Pelos diálogos, solilóquios, jaculatórias³⁹⁸, descrições, metáforas, oximoros, imagens, comparações, metonímias, alegorias, sinédoques, sinestesias, interrogações, etc., o amado vai construindo toda uma definição do amante, de si mesmo e do amor e da tipologia desta relação. Quer isto dizer que, o amado, impregnado de amor e amante, torna-se, inevitavelmente, arauto do amor, trovador incorrigível, poeta, escritor da existência de um outro e da relação de amor que estabelece com este outro. Não que o faça numa inocência infantil ou turbulência adolescencial, mas porque sabe que o amor exige revelação e que o amante é o fim da sua intenção e desejos, a sua própria bem-aventurança.³⁹⁹ Não há, portanto palavras ocas ou inocentes no amado. Pelo cálamo místico passarão incontáveis expressões de desejo, anseio, aspiração, súplica, etc. por sentir a presença do amante. É que a presença do amante descansa e contenta a alma do amado.⁴⁰⁰ Contudo, o desejo de ver a face do amante é quase uma necessidade vital⁴⁰¹, desejo de toque, corporização, de intimidade, etc. – necessidade ôntica do amado como criatura. Tudo o que o amado é tem o centro vital no amante: “em vós me dilato, e alargo, e em mim me desfaço e consumo”, confessa Tomé de Jesus⁴⁰², ou ainda, “Todo sois meu, bom Jesus, todo sois meu, rica esperança da minha alma.”⁴⁰³ Por conseguinte, a atitude de espera do amado será tão natural, como suplicante. Uma ergonomia amorosa que se vai construindo orientada para o amante, capaz de consciencializar de forma amante, no íntimo do íntimo de si mesmo, o *nada sem ti*, ou seja, a figura erotizada do desejo pragmatizada⁴⁰⁴:

É próprio de quem espera, pôr-se à porta. O mendigo põe-se à porta do rico, esperando esmola; o litigante à do ministro, esperando o despacho; o amante à da esposa, esperando a fala. Logo se neste mundo só vivo das esperanças de um dia ver a Deus, *Expectantes beatam spem, et*

³⁹⁷ Cf. P. L. González, 2001, p. 93.

³⁹⁸ Os místicos dão particular importância às jaculatórias, também chamadas aspirações, pois como frisa Padre Manuel Bernardes são *aspirações* (outra designação para jaculatórias) afetuosas e breves com que a alma orando eleva-se a Deus, ou seja “anelitos da alma, que deseja ansiosamente a seus Deus e por ele suspira; uns sopros com que se acende na chama do seu amor; e umas respirações de que se sustenta a vida mística do espírito” (*LC I, D VII*, p. 174). As jaculatórias, longe de pequenos delírios, têm objetivos amorosos bem claros: a busca de Deus, achá-lo na sua alma, a união com Ele por amor puro e verdadeiro (Cf. *Ibidem*, p. 180), para que a alma se enamore de Deus (Cf. *Ibidem*, p. 181), para despertar o amor, a interior atenção, assim como incitar o interior da mente (Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 57-58).

³⁹⁹ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 142.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 127.

⁴⁰¹ Cf. Frei Amador Arrais, *D, D VIII, TC*, p. 478. Cf., ainda, Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, 120. Frei Tomé de Jesus diz “Degradado vivo de vós, meu bom Jesus, e se vos amo, sempre ando em pena, porque não vos vejo. Em quanto isto se me dilata, todas as coisas terrenas me fazem mágoa” (*TJ I*, p. 127).

⁴⁰² Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 142.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 236.

⁴⁰⁴ Esta figura do desejo do *nada sem Ti*, que nada era alheia aos Padres da Igreja, e que a mística soube sabiamente impregnar na sua consciência constitutiva e no seu discurso erotizado. Veja-se, nesta mesma linha, a obra de M. Certeau, 1987.

adventum gloriae magni Dei: quero pôr-me também às portas da Divindade que espero que se me há de revelar.⁴⁰⁵ (...) ... já que estou à vossa porta esperando como amante (ou como quem o deseja ser), abri-me, Senhor, e fazei-me digno de que oiça eu a vossa voz suave, e doce, e de que sinta a vossa presença santa e amável; para que me unais convosco por transformação de amor perfeito.⁴⁰⁶

Amante e amor fazem deste amado um ser de entrega, um ser de transcendência, desejante de um outro. Por confidencialidade mútua com o amante, sabe que é feito à imagem e semelhança do amante, e não com as coisas do mundo, e que o amante é fartura dos seus desejos.⁴⁰⁷ Consciente das diferenças que o separam do amante e sabendo o quanto perfeito é o amante, o objetivo primordial do amado é imitá-lo, seguir as suas ações, a sua forma de amar. Para tal deverá por os olhos no amante como num espelho.⁴⁰⁸

O amado tudo fará, mesmo na sua consciência de ser de fragilidade, para estar à altura daquele que ama; deste modo, ele é também amante. E sabe o amado, também, que a liberdade é o próprio ar do amor entre ambos. O amante ao tomar a iniciativa de revelar ao amado o seu amor, coloca o ónus da resposta de amante no amado; logo, o amado é, por consequência o respondente livre. Mas, apesar de o amado saber que tem de ser livre⁴⁰⁹, sabe, igualmente, que em nada se encontra isento de responsabilidade. Quer isto dizer que o amor, a par da liberdade tem peso e medida, tem nome e dependência. As palavras são de Bernardes: “e, conforme te amar com tua graça, assim te possuirei.”⁴¹⁰ E mais se seguem na mística lusitana:

Busca continuamente a este Senhor, que ele se deixará achar: e uma vez achado, pega bem nele, que se o perdes, no fim, desgraçado de ti, melhor fora que nunca teres nascido.⁴¹¹

Oh Senhor meu, quanto me cumpre aferrar-me muito convosco.⁴¹²

Vós sabeis que esta alma se torna na medida do que ama: se ama coisa da terra, não podeis vós.⁴¹³

No humano surge mais claramente a auto confrontação ética da sua condição de amado, uma vez que tem noção de que o amante é, em si mesmo, amor, fiel, incansável no pedido de amor, exclusividade, transparência e fidelidade. O verdadeiro

⁴⁰⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XV*, p. 336. Bernardes recorre, aqui, a Tit 2, 13: “*aguardando a bem-aventurada esperança e a gloriosa manifestação do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo*”.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 339.

⁴⁰⁷ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DVFB*, p. 166.

⁴⁰⁸ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 35; Cf., ainda, pp. 104, 164, 235; *TJ II*, pp. 11, 13, 129.

⁴⁰⁹ Cf. *Ibidem*, II, p. 37.

⁴¹⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XVIII*, p. 345.

⁴¹¹ *Idem*, *PPP*, pp. 157-158.

⁴¹² Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 298.

⁴¹³ *Ibidem*, *TJ II*, p. 218.

conhecimento e entendimento de toda a conjuntura do amante terá de passar antecipadamente pelo alcance do puro amor do amado pelo amante:

Mas porque sem a alma chegar a puro amor de Deus, e de sua glória, e honra, não pode entender os quilates deste espiritual trabalho do Senhor.⁴¹⁴

Consciência, ética, decisão, objetividade, subjetividade, atitudes tornam-se dimensões substantivas da natureza amatória amado. A própria noção de exclusividade nasce desta realidade. Aí, dirão os místicos: só Deus deve ser amado⁴¹⁵; “o meu amor só para o meu Deus; o meu cuidado só no eterno”⁴¹⁶; “quer Deus que não façamos entrega de nosso coração senão a ele, que nos está dizendo por Salomão nos Provérbios: “*Filho, dá-me o teu coração*”⁴¹⁷; só ele é o centro da sua alma, do seu coração, da sua vida, só a Ele se deve amar, porque só ele é absolutamente bom⁴¹⁸, e, porque voluntariamente por puro amor quis padecer pelo amado, sem ter qualquer obrigação⁴¹⁹. Só no amante transpira uma confiança absoluta no amado.⁴²⁰, que só o amor sabe justificar. Ama quem já ama⁴²¹ asseguram os místicos. Aliás, Padre Manuel Bernardes, recupera neste âmbito, uma frase de São Bernardo, em que afirma que “não há meio mais eficaz para ser amado, do que antecipar-se amando.”⁴²² E mais vão estes místicos, manifestando:

De Deus, que é amor formoso, amor gratuito, amor muito antigo (...) *Amemos o amor*.⁴²³

Sem ser buscado nos buscais, Deus meu; sem ser chamado vindes a nossas miseráveis moradas; que fareis a quem vos deseja, e chama?⁴²⁴

Amais-me de todo o coração, com toda a alma, com toda a virtude, e com todas vossas forças, e corpo, e com quanto tendes. De tudo estais desapropriado comigo, largo, liberal, feito todo um rico tesouro de todos os bens para mim. Oh vida verdadeira de minha alma! Oh Senhor do meu coração! Não sei agradecer este amor, nem o sei estimar quanto merece. Adoro-o, louvo-o, quanto dei, e posso.⁴²⁵

O amado revela, porém, quase como que a noção de incapacidade de suportar a dimensão e intensidade do amor do amante, pois, eles próprios não sabem como não enlouquecem com tal amor.⁴²⁶ Apesar de se sentirem neste fio da navalha, estes místicos posicionam-nos face a uma lucidez tão vinculativa que amputa qualquer ideia de que se

⁴¹⁴ *Ibidem*, TJ I, p. 205.

⁴¹⁵ Cf. Padre Manuel Bernardes, LC II, E I, p. 3.

⁴¹⁶ *Idem*, PPP, p. 212.

⁴¹⁷ Frei Heitor Pinto, IVC II, DTV, p. 189.

⁴¹⁸ Cf. Padre Manuel Bernardes, LC II, E I, p. 2.

⁴¹⁹ Cf. Frei Tomás de Jesus, TJ I, p. 25.

⁴²⁰ Cf. *Ibidem*, TJ II, p. 91.

⁴²¹ Cf. Frei Amador Arrais, D, D VI, VDTTC, p. 394.

⁴²² Padre Manuel Bernardes, LC II, E III, p. 13.

⁴²³ *Ibidem*, p. 18.

⁴²⁴ Frei Tomás de Jesus, TJ I, p. 67.

⁴²⁵ *Ibidem*, TJ II, p. 237.

⁴²⁶ Padre Manuel Bernardes, LC II, E VIII, p. 47.

está perante um delírio compulsivo amoroso ou perante um egocentrismo sensualista e auto gozador. Antes pelo contrário, bem longe de uma esquizofrenia, encontramos nestes místicos um equilíbrio cognitivo espantoso: sabe que é amado e quem o ama; sabe que ama e a quem ama; sabe e conhece o seu amor. De tal forma, que o amado não hesita em apresentar três razões para ser amado:

Das três razões de amarmos a Deus, uma tem o primeiro lugar, que é considerar como Deus é amável; as outras duas são considerar como Deus é amante, e como é amado. E se o considerar quanto este Senhor é em si amável faz entrar na alma a seta do seu amor; o considerar o quanto é amante nosso, e o quanto é amado das almas puras, fazem maior a ferida, porque não deixam sair a seta.⁴²⁷

Se três são as razões que apresenta para amar o amante, três são as realidades ontológicas e cognitivas que desenham esta relação. Uma, é a memória, uma vez que a saudade é real.⁴²⁸ É-lhe impossível tirar tão grande amor da mente. O lembrar leva o amado a deleitar-se. Uma segunda, é a “verdade filosófica”, que se desenha no simples facto de se conhecer a si mesmo, conhecer a Deus, amá-lo e abrasá-lo com fervente amor.⁴²⁹ Uma terceira, é a “verdadeira liberdade” de trazer o pensamento aceso na saudade do amante. Na boca de Heitor Pinto, “devemos fazer do amor de Deus um cordão de fina seda, em que ardem enfiados todos nossos pensamentos (...).”⁴³⁰

O amado denuncia, em concomitância, com esta percepção face ao amante e ao amor, uma outra realidade comprometedora. Ele tem consciência que o seu coração é impelido para outras paixões. Denuncia, então, muitas das suas fraquezas. As obras destes místicos são um verdadeiro “muro de lamentações”, ou melhor, verdadeiros tribunais em causa própria:

Muito me amaste, meu Jesus! Quem me dirá agora a razão de amar eu tão pouco, ou totalmente não amar, a quem tanto me amou? Ninguém pode dar razão alguma de que é sem-razão. Senhor: nenhuma razão tenho de vos não amar mais que tudo, e de não deixar de amar tudo, só por amar a vós unicamente. Oh dulcíssimo Salvador! Nenhuma razão tenho de vos não amar de todo o coração, e mais quando este mesmo amor, que vos devo, e me pedis, vós mesmo m dais, se eu o quisesse receber; e para que mo pudésseis dar, e eu o quisesse receber, morrestes nessa Cruz.⁴³¹

⁴²⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* IX, p. 51.

⁴²⁸ Cf., também, Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 315.

⁴²⁹ Frei Heitor Pinto, *IVC* I, *DVF*, pp. 77-78. Este místico não hesita em defender que a verdadeira filosofia consiste no conhecimento de nós mesmos amarmos a Deus com todo o coração e fazermos uma total entrega de nós mesmos a ele sobretudo e ao próximo; em síntese, consiste a verdadeira filosofia consiste “num ferventíssimo e sapientíssimo amor”.

⁴³⁰ *Ibidem*, *IVC* II, *DTV*, p. 199.

⁴³¹ Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, *S* XIII, p. 333.

O amado sabe que o divino nunca desistiu da empreitada amorosa, mesmo sabendo o quanto da ingratidão do seu amado.⁴³² Isto ajudará a considerar quanto a infidelidade, o adultério⁴³³, o esquecimento do divino e o estar despido de amor deste divino⁴³⁴ podem bem levá-lo à loucura.⁴³⁵ Sente-se um puro túbio e enfastiado de coisas espirituais⁴³⁶. Sente-se leproso, parvo⁴³⁷, mouco.⁴³⁸ E a pergunta mística resulta inevitável: “Que desculpa pode dar / amor a quem / passando deixou aquém?”⁴³⁹; como inevitável, resulta a conclusão: “Ninguém dá duro golpe na coisa que muito ama.”⁴⁴⁰ Por isso, a dureza da sua auto condenação é comovente, estranhando-se a ele próprio, desconhecendo-se a si mesmo⁴⁴¹ ou conhecendo-se a ponto de identificar a(s) causa(s) da infidelidade:

Quem, senão vós, que sois o mesmo amor, a mim, que sou indigníssimo, me dissera: *Quero que me ames?* E quem, senão eu, que sou a mesma ingratidão, vos respondera: *Não quero amar-vos?* Confuso e envergonhado me acho de não fazer até agora o que me mandais, quando o que me mandais é fazer o que a vós me faz semelhante, o que me faz ditoso e bem-aventurado, o que me transforma num quase Deus por participação.⁴⁴²

Pesa-me, que é tarde, e tinha que andar imensas léguas do teu amor; bem me espertava tua misericórdia, mas o sono era profundo; agora que meus olhos se despegaram, paguem sua culpa com lágrimas. Amanhã te amarei para sempre; vida, leva-me onde te ame, e onde és amado.⁴⁴³

Eis-me aqui o traidor a todas as vossas mercês, e desleal em todos os vossos serviços: tão largo em prometer, tão fraco, e miserável em cumprir.⁴⁴⁴

Oh quão pouco vos amo, e quanto devo amar-vos, bom Jesus, vida da minha alma, e também minha bem-aventurança.⁴⁴⁵

Oh quão mal-entendido é dos amadores do mundo este vosso género de trabalho!⁴⁴⁶

⁴³² Cf. Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 36. Em Bernardes a ingratidão é personificada: “eu sou a miséria, a ingratidão, a indignidade” (*LC II, O V*, p. 370). Em D. Manoel de Portugal o “apartamento de Deus”, sendo este “por vontade deliberada”, é designado como “ermo adultério espiritual” (*TBO*, p. 58).

⁴³³ Padre Manuel Bernardes, *LC, II, E VIII*, p. 49.

⁴³⁴ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 39-40, Cf., ainda, pp. 116-117. Para Tomé de Jesus fidelidade e tempo andam juntos, porque o amante, o amado e o amor que os une tem uma história, tem um presente e deles, apenas depende o futuro. Nesta realidade se equacionarão os elementos, também eles amatórios de recomeçar, mudar, perdoar, esperança, etc. O sentimento de ingratidão que parece perdurar no tempo, por parte do amado, contrasta com o sentimento, experimentado, do insistente e determinado amor do amante; lutas titânicas, que fazem assomar fúrias e forças (termos muito utilizados por estes místicos) tantas vezes extremas. Em Tomé de Jesus esta realidade é constantemente emergente. Em páginas por si escritas, diz o místico: “Está, Deus meu, este amor-próprio dentro dos tutanos, e entranhas deste terreno homem” (p. 70).

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 119. Refletindo sobre a capacidade de permanecer neste amor divino, diz, a certa altura: “Endoideço, meu bom Jesus, não sei o que digo”.

⁴³⁶ Cf. *Ibidem*, *TJ II*, p. 227.

⁴³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 115.

⁴³⁸ Cf. *Ibidem*, *TJ I*, pp. 106 e 117.

⁴³⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Vilancete*, p. 111; Cf. Frei Tomé de Jesus *TJ II*, pp. 142, 291.

⁴⁴⁰ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 424.

⁴⁴¹ Cf. Frei António das Chagas, *LFAD, L IX*, p. 55.

⁴⁴² Padre Manuel Bernardes, *LC II, E 12*, p. 12.

⁴⁴³ *Ibidem*, *S XIV*, p. 335.

⁴⁴⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 23.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 57.

E já que não mereço gostar dos vossos suaves abraços, que sempre enjeitei; não me negueis o humilde conhecimento, e arrependido sentimento de os ter enjeitado.⁴⁴⁷

(...) cobri o meu rosto para mais livremente seguir meus gostos (...).⁴⁴⁸

(...) e quão tarde

Senti de amor, que amor por amor arde!⁴⁴⁹

Oh amigo fidelíssimo de minha alma, vós sabeis que uma coisa que mais impede vossa conversação e amizade, e as familiares, e escondidas mercês que fazeis às almas, é a desordenada afeição dos amigos, e ocupar neles muito o coração.⁴⁵⁰

Porque quando de todo o coração te não amo, busco amizades adulterinas, e ando buscando consolações fora de ti, aonde as não posso achar, senão enganosas.⁴⁵¹

Os bárbaros e loucos somos nós, que sendo Deus o unicamente bom, não o amamos e o estimamos, antes o desprezamos e o ofendemos (...).⁴⁵²

Porém, o místico não fica preso a esta semântica de atitude, até porque ele mesmo não se constitui como *eidos*. O amante, se por um lado é a razão de consciência de gravidade da distância amorosa que dita a razão de abaixamento do amado, por outro é a pura semântica do desejo e do amor pelo mesmo amante, logo a razão de despojamento de si e elevação para junto do amante. O facto é que o amado viverá sempre na base de uma tensão a que podemos nomear de metalógica semântico-pragmática, quer através da sua sexualidade, quer através do seu erotismo, quer através dos seus processos cognitivos. E, assim, o místico não fica preso às eventuais fragilidades e muito menos fica refém de uma noética negativa, potencialmente auto destruidora do seu próprio ser e capacidade amatória. O amado desenvolve, na sua estrutura amatória uma “interioridade criativa”, na expressão de Anna-Teresa Tymieniecka⁴⁵³, capaz de transformação, capaz de ultrapassar o próprio presente. Capaz de doação, como cumprindo a inevitável consequência de entendimento do amante como espelho⁴⁵⁴: “Trocai, Senhor, manda-me prender a mim, e descansai vós”.⁴⁵⁵ O

⁴⁴⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 355.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁴⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga II*, p. 29.

⁴⁵⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 26.

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 338.

⁴⁵² Padre Manuel Bernardes, *LC II, E I*, p. 4.

⁴⁵³ Cf. A.-T. Tymieniecka, 1972.

⁴⁵⁴ A noção do amante como espelho é constante em Tomé de Jesus. O amante reflete todas as virtudes, verdade, plenitude do verdadeiro amor, assim como os erros do próprio amado. O amante, como espelho, é o responsável eficaz pela transformação qualitativa das atitudes do amado, a chave do seu desenvolvimento espiritual e amatório. Uma noção que surge, geralmente, sob uma significativa carga afetiva e emocional, como enunciam os exemplos selecionados (para além das que vão surgindo ao longo do texto): “Oh puríssimo espelho de soberanas virtudes, e de meus tristes erros, anda sempre diante dos olhos de minha alma, para que aprenda em vós conhecer-me, e aborrecer-me, e imitar-vos, e com a vossa imitação curar minha perdição” (*TJ I*, p. 164); “Mas como tenho neste capítulo o pobre Jesus entre mãos, espelho desta heroica virtude [pobres de espírito que por voto renunciaram a propriedade dos bens temporais], e capitão dela” (*Ibidem*, p. 176); “Nesse divino espelho de toda a perfeição verão os três sinais [verdadeira penitência]” (*Ibidem*, p. 190); “Oh espelho de verdadeiras bondades” (*Ibidem*, p. 235);

místico revela, pois, enorme capacidade de auto análise e de capacidade psíquica e motora de iniciar todo um processo objetivo de recuperação do seu verdadeiro *self* e de desenvolvimento de todas as suas capacidades e competências. Neste processo, todas as estruturas psíquicas se colocam ao serviço deste objetivo e do amor. Não bane de todo, da sua consciência, a realidade diferencial da qualidade do amor entre amante e amado. Tomé de Jesus explicita-o. O amante brada, o amado foge; o amante chama, o amado não escuta; o amante inspira, o amado não se determina; o amante anima, o amado não se atreve; o amante assegura, o amado continua a temer; o amante tira, o amado continua apegado.⁴⁵⁶ Há, efetivamente, um sentimento de estar longe do amor do amante e bem mais perto do amor do mundo, amor esse que o afasta do amor do amante⁴⁵⁷: O amado, neste sentido, ao contrário do amante, é autor de infidelidade e ambos, amante e amado, conhecedores da dor da ingratidão

Na mística portuguesa é notável a intensidade desta complexidade psíquicaamatória no amado (nada indiferente ao amante, como já anteriormente referimos). Trata-se de uma condição de criatura do amado, naturalmente. Toda a *Lágrima IX*, de Frei António das Chagas, é um bom exemplo desta realidade. Enquanto lamenta e chora a sua ingratidão, não se achando digno da bondade do divino, enquanto vai solicitando o reconhecimento, por parte do amante, deste pedido de perdão, entregando-se ao cumprimento das penas inevitáveis, o amado vai, simultaneamente, fazendo uma declaração de amor, ao seu amante. Aqui, o amado reorienta a sua vida, a sua consciência e as suas palavras para quem ama. Culpa é, na mística, elemento de transparência de si mesmo:

Eu que de vós recebi tudo, a vida, e a alma, a liberdade, a vontade, o entendimento, a redenção, a fé, os auxílios, a honra, os bens, e as vocações com que ainda assim me estais chamando, com que ainda assim me estais querendo! Oh meu Senhor, e Redentor, como é possível que esta dor me não arranque das entranhas uma Alma, que sou tão ingrata! Como é possível que esta dor me não parta este coração, contra vós sempre endurecido! Como é crível, meu Senhor, que ouse erguer a vós os meus olhos, se foram portas de pecado. E como é crível, meu Senhor, que eu chegue a por em vós a boca, se sou vaso de venenos! Vós ofendido, e eu com vida! Vós com amor, e eu sem pesar! (...) Aqui me chego aos vossos olhos; aqui me ponho em vossas mãos; aqui me deito aos vossos pés. (...) Porém alcancem-vos meu Senhor estas lágrimas um partido, mereça-vos a conformidade, com que obedeco a vosso gosto nas minhas penas um concerto; não me deixe de padecer as maiores que lá sentem, mas que vos não perca este amor, que vós mesmo me tendes dado; cresça o amor cresçam as penas, que nenhuma me tiraram, senão me tirais a

“Fizestes-vos espelho de toda a perfeição e virtude” (*TJ I*, p. 327); “Vejo-vos, divino espelho da minha alma” (*TJ II*, pp. 89-90); “E agora, espelho de eternas verdades, me ensinais em vós” (*TJ II*, p. 129).

⁴⁵⁵ *Ibidem*, *TJ II*, pp. 89-90.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibidem*, *TJ I*, p. 162. Algo semelhante encontramos na página 294.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 58; Cf., ainda, p. 104.

glória de as sentir, sabendo que tendes glória que as sinta; glória minha será meu Deus, ver que vos tenho um grande amor.⁴⁵⁸

O amado terá sempre, no entanto, memória de fidelidade:

O amor, Senhor, que a tanto vos chegou por mim, não acabou; tanto arde em vós agora, como sempre.⁴⁵⁹

O amado, sem o conseguir premeditar, vê-se diante de um universo inexplicável de sentimentos e emoções. Sentimentos e emoções que têm a sua fonte na experiência integral de estar todo inflamado no amor presente do amante, de estar todo transformado no amante, a tal ponto que nada há mais para desejar⁴⁶⁰:

Que diz o teu espírito, quando te agradamos? Põe-me onde possa ouvi-lo; terei por minha a tua glória. Se a tua discrição toca na alma, ela se desfaz em conhecimentos; muitos, e vivos, e subtilezas, e cintilantes; eles se cortam e cruzam, como visos de joia de diamantes. Todos os teus palácios são diáfanos; não são necessárias portas, de onde quer se passa para qualquer parte. Abaixo do que és, que é o ser, não há coisa como ser nada; se de aqui me não vou, sempre estás comigo; mas só a tua virtude pode acabar que eu não queira ser.⁴⁶¹

Mas os perfeitos nesta filosofia, alheios de si e transportados em Cristo, de tal maneira estão com ele liados e unidos com os suaves liames do amor, que não há tormento nem alegria, fome nem fartura, vida nem morte, céu nem terra, grandes alturas nem profundos abismos, que os possam da caridade de Cristo apartar.⁴⁶²

Uma verdadeira constelação de afetos, pois sabe bem que os tem de exercitar⁴⁶³, exigência do próprio ato de amor que se efetiva no movimento constante, sempre presente e reverencial do amor a Deus.⁴⁶⁴ Daí que o amado suspire, não pelos afetos pela terra, antes suspire pelos afetos do amor do amante:

Não havemos de deixar apagar este amor em nós: mas atíça-lo com a lembrança dos divinos benefícios.⁴⁶⁵

Aqui com mais repouso acabarei
O pouco que me fica, suspirando,
Não pelo verde campo em que pastei, /
Mas por amor suave, doce, e brando
Daquele Sumo Bem, cuja lembrança
Da terra o coração vai desterrando
Confirmando no Céu sua esperança.⁴⁶⁶

Não esconde, portanto, uma necessidade de sentir o amante corporalmente e manifesta quanto e como o sente. A sua natureza humana o exige e o exprime:

⁴⁵⁸ Frei António das Chagas, *LFAD*, L IX, pp. 53-58.

⁴⁵⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 180.

⁴⁶⁰ Cf. *Ibidem*, *TJ* I, p. 127.

⁴⁶¹ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, S XIV, p. 335.

⁴⁶² Frei Heitor Pinto, *IVC* I, *DVF*, pp. 78-79.

⁴⁶³ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 131.

⁴⁶⁴ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 69-70.

⁴⁶⁵ Frei Heitor Pinto, *IVC* III, *DVA*, p. 242.

⁴⁶⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Écloga Piscatória* X, p. 80.

Mas as almas que de todo o coração vos desejam, meu Senhor, que com amor vos buscam, e andam atrás vossa formosura presas do fogo de vossa caridade, não assim; mas vossa voz desejam ouvir; e a vós querem de rosto a rosto conversar: aborrecem tudo o que isto lhe pode impedir.⁴⁶⁷

Quanto Deus honra, acaricia e favorece aos que de todo o coração amam!⁴⁶⁸

(...) e quanto é o incêndio de sua abrasada caridade, que com tais significações de amor esta acariciando a uma criaturinha.⁴⁶⁹

Por consequência, o amado viverá em permanente receio da ausência do amante, em permanente sentimento de nostalgia, saudade, ansiedade, temor. Esta nostalgia, esta dor de ausência faz comungar os místicos portugueses com toda a mística cristã.⁴⁷⁰ A nostalgia é despertada pelo amor de quem ama. Esta experiência humana é, nas expressões de Velásquez, um “presente amoroso”, que “aparece como revelação da excentricidade antropológica”, pois descobre-se que o seu centro não são elas mesmas mas aquele-que-se-ama.⁴⁷¹ Há como que uma bipolaridade emocional entre a depressão alcançada pela falta do amante e a euforia atingida pela presença deste amante. Razões? “Porque a tristeza, que é sentimento, e dor de perder, ou faltar a coisa amada, faz chorar pelo que se deseja e ama, e quando chega, acaba a tristeza com lágrimas do bem presente, cuja falta se sentia.”⁴⁷² E muito mais denuncia o amado:

Só o carecer de Deus é digno de vivas lágrimas.⁴⁷³

Oh! Vinde amado meu, vinde a dar-me as alegres novas de que já sois meu amado. Sinta eu, com verdade, que só vós reinais em mim, e morra em mim tudo o que não é vosso amor.⁴⁷⁴

Já que o meu amado me fugiu, e lhe não posso alcançar os passos, pegarei ao menos das suas pegadas; já que me negou sua voz, e vista, consolarei minha saudade com ler pelos seus escritos.⁴⁷⁵

Ai saudade viva e matadora!⁴⁷⁶

Quando parece que não fazeis nada, então interiormente mais atormentais (...).⁴⁷⁷

Oh amor, não me sejas cruel; mata, já que feriste; seja teu o despojo, cuja foi a vitória. Ai de mim, como se prolonga este desterro! Como é grave a noite de tão dilatada ausência! Como me obrigas a viver sem ti!⁴⁷⁸

⁴⁶⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 70.

⁴⁶⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *O* II, p. 103.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁷⁰ Veja-se, a título de exemplo, Santa Teresa de Ávila (*V* 18. 4, p. 140; *CAD* 4, 2, p. 997), S. João da Cruz, *Cântico Espiritual*; Isabel da Trindade, *P* 4, 21 e 24, pp. 833, 839 e 840.

⁴⁷¹ Cf. G. Velásquez, 2009, p. 150.

⁴⁷² Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 81.

⁴⁷³ Padre Manuel Bernardes, *LC* I, *D* VIII, p. 187.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, *LC* II, *S* V, p. 305.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, *S* VII, p. 306.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, *S* XVI, p. 340.

⁴⁷⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 57; Cf., ainda p. 124.

⁴⁷⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *S* XVI, p. 341.

Quantas vezes acontece, que com alguma estrela de boa inspiração chamais a alma, e ela movida com uma faísca de vosso amor anda atrás de vós; ora vos acha, ora vos perde, ora vos tem, ora lhe desapareceis; ora cuida que vos contenta, ora cuida que a enjeitais.⁴⁷⁹

Quão doido, quando vos perco!⁴⁸⁰

Nada deste amor, nem nenhum instante deste amor quer perder o amado. Mais do que um sentimento estático, hirto, ele faz mobilizar energicamente o místico na busca de formas de presença. “Os místicos podem com frequência experimentar a ausência de Deus, mas nunca, se o são de verdade, permanecem nela”, subscreve Velasco.⁴⁸¹ O próprio desejo, nestes místicos portugueses, une-se ao próprio amor.⁴⁸² E, aqui, o amado é fecundo. Das suas entranhas nascem declarações carregadas de erotismo, ações sensuais destinadas ao amante, emoções ardendo de desejo de presença ele sente que está todo resignado no amante, o amado entrega-se, por completo à sua vontade, dispondo-se à total vontade do amante, desejando fazer quanto o amante quer fazer. Ele sabe que o amor do amante está sempre a arder, desejoso de “lenha em que se mais acenda.”⁴⁸³ Por isso, o amado levanta o coração para amante e acha a sua presença:

(...) diante de vossa Majestade está o desejo do meu coração, que me dais (...).⁴⁸⁴

Porque como somente desejam coisas do céu, com desejos da alma sobem a contemplar a Deus: e porque sentem dentro de si quão suave é o Senhor, nunca dele se apartam por vontade desviada.⁴⁸⁵

Adoro-te, e te dedico todos os meus afetos, ó Chaga amorosíssima e suavíssima: porque tu és a porta que leva, e guia para o jardim do Rei: *Porta quæ ducit ad hortum Regis*. Pois guias e levas para o coração de Cristo, que é jardim de delícias de Deus; guias e levas para a Divindade, que é o jardim onde o rei da Glória introduz as almas puras.⁴⁸⁶

Compreende-se, deste modo, que haja da parte do amado um crescente desejo de pagar a dívida deste amor, uma obrigação confessada. Invadido por um forte sentimento de gratidão, não deixa o amado de estimular e provocar o seu coração no desejo de pagar esta obrigação de amar a Deus⁴⁸⁷, numa consciência clara que só com amor esta dívida pode ser saldada:

Oh divino amor, quanto te devo (...).⁴⁸⁸

⁴⁷⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 118.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, *TJ* II, p. 115.

⁴⁸¹ J. Velasco, 2009, p. 89.

⁴⁸² D. Manoel de Portugal chega mesmo a afirmar que o desejo é amor, sobretudo se é eficaz (*TBO*, p. 59).

⁴⁸³ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 151.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, *TJ* I, p. 142.

⁴⁸⁵ D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 62-63.

⁴⁸⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *S* XV, p. 337.

⁴⁸⁷ Cf. *Ibidem*, *LC* II, *O* I, p. 1.

⁴⁸⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 41; Cf., ainda, p. 142.

Devemos-lhe infinito, e não só pelo que obrou e padeceu, senão pelo excessivo amor, e gosto com que obrou tantas maravilhas.⁴⁸⁹

Porque sendo a bondade objeto e atrativo do amor, a de Deus, que encerra infinitas bondades, infinitas razões tem para ser amada.⁴⁹⁰

De toda esta doutrina atrás escrita [*Tratado Breve de Oração*] se infere, quanto somos obrigados para nos unir a Deus, e fazer contínuos atos de amor, pois todos o somos a caminhar à perfeição.⁴⁹¹

Sirvamos com constância quem nos amou constantissimamente.⁴⁹²

E como as coisas puramente voluntárias, e que nascem do puro amor, obrigam a muito, estamos obrigados a muito amar, e muito servir este Senhor: pois sem merecimentos de ninguém, sem rigor de justiça, nem dívida obrigatória, só pelo muito que nos queria, tomou sobre si nossas misérias e penas.⁴⁹³

Que muito faço, em te desejar muito, em te amar muito, em viver todo para ti, e em me depender todo em ti, pois nada faço de graça, nem posso responder dignamente a quanto amor te devo.⁴⁹⁴

E de quão longe vem demandando esta dívida! Logo, se as dívidas mais antigas têm preferência a todas as outras, e a do amor não tem paga senão com outro amor, ama a teu Deus, que te amou primeiro: *Quoniam Deus prior dilexit nos*, e não primeiro em tempo mas primeiro desde a eternidade: *In charitate perpetua dilexit te*.⁴⁹⁵

O amado sabe que só com o amante fica feliz e satisfeito e rico⁴⁹⁶. Sabe que é o amante que o deixa todo inflamado, dilatado de amor e com desejos desejo do amante. Resta-lhe, tão-somente a entrega, o gozo, o deleite. Resta-lhe a intenção de amar, unir por amor, conformar por imitação e fazer uma total entrega resignada de si⁴⁹⁷. Ama o amado o amante no seio do amante:

(...) nem saiba amar, nem estimar coisa fora de vós, oh Deus, oh amor, oh todo meu bem⁴⁹⁸
Oh amor que a ti me chamas, muda-me todo em ti.⁴⁹⁹

Oh amor divino, faz em mim o que por mim fazes em ti. Pois me amas, abrasas-me: pois todo te dás, gasta em mim tudo o que te descontenta.⁵⁰⁰

Em nenhuma parte dos textos analisados pressentimos uma facilidade na forma de amar e entender o amor, nem por parte do amante nem, muito menos, por parte do amado. De facto, as naturezas amatórias vão como que escavando uma mina, tentando seguir o filão e orientar-se nos passos já andados. Mas, labirintos há-os e estes são

⁴⁸⁹ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 50.

⁴⁹⁰ *Idem*, *LC*, II, *O I*, p. 1.

⁴⁹¹ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 69.

⁴⁹² Frei Amador Arrais, *D*, *D VI*, *VDTC*, p. 394.

⁴⁹³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 25; Cf., ainda p. 26.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁹⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *E III*, pp. 14-15.

⁴⁹⁶ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 36; p. 216.

⁴⁹⁷ Cf. *Ibidem*, *TJ I*, p. 9.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, *TJ II*, p. 57.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, *TJ I*, p. 40.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, *TJ II*, p. 258.

inevitáveis. Um deles é, precisamente, quando nas muitas certezas que o amado apresenta face ao amor e ao amante, avança sinuosamente em considerações sobre o seu conhecimento, o entendimento e sobre o que considera que é amar este amante. Em primeira linha, o místico considera que se ama o amante com “conhecimento e amor.”⁵⁰¹ Mas, adianta que mais se ama, do que se entende.⁵⁰² Tomé de Jesus expressa-o desta forma: “Oh Deus de amor, quem te não ama, não te entende, nem te sabe buscar!”⁵⁰³ De facto, apresenta com segurança que a grandeza do amor do amante divino é imensurável e que este amor tanto se ama quanto se conhece. Mas logo diz o místico que, assim como nem o amor nem a sua sabedoria podem ser inteiramente conhecidos pelos seres humanos, assim também não podem ser inteiramente amados pelos homens. A nossa própria vontade não é capaz de “tão desmedido amor”, pois não “ama na medida em que Ele é digno de ser amado, mas apenas quanto, no ato de amor, pode expandir-se n’Ele”⁵⁰⁴:

E assim como o fogo onde acha mais forte matéria, nela com mais força mostra sua fúria: assim o amor, dando na grandeza, e majestade do divino peito, não pode o humano juízo compreender a força com que arde.⁵⁰⁵

Não sabe minha esperança compreender a grande, e imensa multidão de bens, que de vós pode esperar. Muito espera, mas esse muito não o entende: tudo espera, mas não alcança o que é esse tudo; coisas soberanas espera, e infinitas espera, mas está longe de saber a infinidade de vossos bens. Sois maior, Deus da minha alma, que todo muito, sois mais rico que todo tudo, sois mais incompreensível que todo o infinito.⁵⁰⁶

Ah meu Deus, que se vos soubesse conhecer, e amar, eu vos entenderia.⁵⁰⁷

E até aqui, tudo parece um mero raciocínio de lógica. Porém, os textos místicos desenvolvem uma outra linha de pensamento, de novo expondo a relação amar-conhecer-entender. E, com a mesma certeza confessam: Um, “quem vos ama, vos entende”⁵⁰⁸; dois, “Quem vos amar, Deus meu, vos entende, porque conhece a fineza do vosso amor”⁵⁰⁹. Esta é uma antiga disputa. Já na Idade Média, os intelectualistas defendiam que o amor é consequência daquilo que nós conhecemos, ao invés dos voluntaristas que opinavam em sentido oposto, ou seja, só conhecemos o que

⁵⁰¹ Leão Hebreu, *DA*, p. 49.

⁵⁰² D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 47; e D. Gaspar de Leão diz que mais é Deus amado do que entendido (Cf. *DP*, p. 296).

⁵⁰³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 42.

⁵⁰⁴ Leão Hebreu, *DA*, p. 38.

⁵⁰⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 53.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, *TJ II*, p. 266.

amamos.⁵¹⁰ Pensadores russos, já entre os séculos XIX-XX, contribuíram igualmente para o desenvolvimento desta mesma questão. Três posições podemos aqui patentear. Para o filósofo e crítico literário, Ivan Kireevskij (1806 -1856), conhecemos o que vivemos; Nikolai Berdiaev (1874 -1948), o filósofo e religioso, defende que o amor é um princípio de conhecimento da verdade, uma fonte e garantia da verdade religiosa; e, o teólogo e filósofo Pavel Florensky (1882-1937) segue a mesma linha afirmando que é no amor que se dá o real conhecimento da verdade e o conhecimento da verdade, por sua vez, é manifestada através do amor.⁵¹¹ Os místicos foram, ao longo dos tempos, frisando que o conhecimento se enraíza no amor, o que transforma o amor no chamado agente formal quer da união mística quer de todas as operações místicas.⁵¹² O amor transporta em si a dimensão do “ver”, que D. Manoel de Portugal tão bem recupera.⁵¹³

O que encontramos, nesta dinâmica amatória, é que amar, conhecer e entender se entrecruzam, sem exclusão de partes, uma vez mais, porque no humano místico dificilmente há uma fração das dimensões físico-psíquicas. “Conhecer é amar”, relembra-nos Pikaza.⁵¹⁴ Deste entrecruzamento parecem experimentar os místicos:

E pois, só quem vos ama vos entende,
E não há amar sem ser de vós amado;
Amai, a quem só dar-se-vos pretende.⁵¹⁵

Queixai-vos quando vos não amo, mostrais sede de amor desta pobre alma, estais contente de vós, se vos dou o amor dela. Todo vos derreteis com as almas, e parece que esqueceis com elas vossa majestade. Quereis por uma parte ser estimado, e amado, como divino, e infinito bem, e por outra tratado do amor como igual, como companheiro, e como único, e familiaríssimo amigo. Queixai-vos aos corações amorosos, sentis seus queixumes, descobris-lhes vossos segredos, e entendeis os seus: dais-lhes vossos abraços, e recebeis seus pobres agasalhos. Se vos esquivam, granjeai-los: se vos fogem, ides atrás deles; se vos desconhecem, alumiai-los; se vos choram, consolai-los; se vos recolhem, estais contente: se vos possuem, entregai-vos, e dais-lhe quanto tendes. Oh divino amor, que nenhuma outra razão queres de tuas coisas mais que amar! Quem não te ama, não te entende: e o que te ama, não tem que perguntar, porque no amor vê as razões de tudo.⁵¹⁶

Quem mais o amar, mais saberá o que é.⁵¹⁷

Resta-lhe, tão simplesmente, garantir que o amado não pode amar sem ser amado, sem o amante. Nas expressões de Tomé de Jesus: “Como te posso amar sem ti?”⁵¹⁸ ou “Sem vós me levardes, não poderei nunca ir a vós”⁵¹⁹

⁵¹⁰ Cf. X. Pikaza, 2007, p. 527.

⁵¹¹ Cf. A. Chomjalov, 2013, pp. 13-15.

⁵¹² Cf. C. B. Estella, 2011, p. 160.

⁵¹³ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 38.

⁵¹⁴ X. Pikaza, 2007, p. 527.

⁵¹⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia*, p. 282

⁵¹⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 305-306.

⁵¹⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S IV*, p. 303.

O sofrimento, como já a montante frisámos também relativamente ao amante, cumpre o amor ao amante permitindo imiscuir-se com o amor e o desejo. As palavras de Agostinho da Cruz, bem o denunciavam: “desejo padecer por amor do que mais quero”⁵²⁰, pois “tanto é o bem que espero, que nas penas me deleito.”⁵²¹ É o sofrimento o liame de comunhão dos amantes: “não pode dar-se conta da grandeza do sofrimento do amante senão quem participa dele”⁵²², por isso, “quero morrer por vosso amor, pois vós por meu amor morrestes.”⁵²³ “amar a Deus é padecer qualquer tormento por não perder a sua graça”⁵²⁴, não hesita Bernardes em afirmar.

Este amor, nem sempre é compreendido aos olhos dos demais humanos. Estes, por razões várias, exigirão ao amado que diga quem é o amante e o questionarão sobre o amor que os une:

Olhai, meu Jesus, que se vão gastando
Meus ossos e se consomem com dor
E os meus inimigos estão triunfando. /
Dizendo: - onde está o teu Senhor,
E o teu Deus por que suspiras,
A quem amas com tão firme amor?⁵²⁵

(...) meu Deus, aquele, que é o meu amor todo, e o meu cuidado contínuo; meu Deus, aquele Senhor, a quem fiz entrega da minha alma, e de todo o meu ser, e a desejo fazer cada hora, e a cada instante, mais perfeita e resignada, é todo Poderoso, e Sábio e Liberal, e Justo, e Misericordioso, e Amigo fidelíssimo de seus amigos, e Pai de todos os irmãos, e Pai de todos os irmãos do seu Unigénito e diletíssimo Jesus. Gozo-me, e recebo verdadeiro contentamento, de que tudo isto é verdade, nem pode deixar de o ser. (...) Gozo-me de que assim seja, porque lhe tenho amor (...).⁵²⁶

Cognitivamente, o amado reconhece-se como aprendiz de amor, desejando uma experiência amorosa – solicita esta experiência de amor de abraçar, prender, copular etc. e ele próprio escolhe o amante, o despertador dos seus afetos.⁵²⁷ Enquanto solicita, oferece ao amante as suas três potências (entendimento, memória e vontade) assim como as três virtudes teologais (fé, esperança e caridade).⁵²⁸ O amado sabe que só quer o amante, não procura intencionalmente substituí-lo. Mais, ainda, procura que o amante seja todo seu, tem uma clara e objetiva intenção: unir-se, amar e assegurar que o amante

⁵¹⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 93; Cf., ainda, *TJ II*, p. 13.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁵²⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Glosa*, p. 347.

⁵²¹ *Ibidem, Mote* p. 347.

⁵²² Leão Hebreu, *DA*, p. 63.

⁵²³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIII*, p. 334.

⁵²⁴ *Ibidem, O II*, p. 113.

⁵²⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia* p. 313.

⁵²⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S VI*, p. 305.

⁵²⁷ Cf. *Ibidem, LC II, M XXXIII*, p. 285.

⁵²⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 121.

seja amado. Aqui, desenrolam-se os encantos inesgotáveis do amado para tornar o amante totalmente seu, cativá-lo, tê-lo sempre presente:

Quando eu me via tão pobre do vosso amor, costumava recorrer a pedir-vos que mo desseis.⁵²⁹

Jesus meu que habitas nas alturas; a ti envio os meus clamores; oh não tardes; apressa-te em meu socorro. Porém se tardares séculos e mais séculos, sabe que estou obstinado e furioso na tua mesma esperança e amor. Em ti esperarei eternamente; porque sei, decerto, que tu és a caridade verdadeira, que não perece, nem diminui. Sei, decerto, que te não esqueces de minhas misérias e desamparos.⁵³⁰

Traz dentro de ti em contínuo ato, *intra in cubiculum tuum*, anda dentro de ti como em cela, que aí está Deus, e em tudo.⁵³¹

E, porque só o amor é que sabe bem⁵³² e porque sente-se bem quando deseja⁵³³, o amado não se cansa de fazer declarações amorosas, bem sensuais:

Amo-vos, e desejo todo derreter-me em vosso amor. Se tivera o amor de todas as criaturas, com todo vos amaria; se tivera infinito amor, amara-vos infinitamente. Mas amo-vos quanto posso, e pois vós, infinito bem, todo sois meu, convosco todo vos amo. Oh se sempre vos amasse! Oh se sempre me abrasásseis! Oh se sempre vos possuísse!⁵³⁴

Oh que bem estou quando vos desejo, quão a vosso contento, quando vos amo; quanto vos agrado, quando tudo me enfastie por saudade de vós!⁵³⁵

O amado age com amor para que tenha notícias do amante: “ vamos ao amor divino, pois desejo ser dele informado.”⁵³⁶ Age amando com intenção de afetos: “não quero saber quão grande sois, pois não posso; mas alargo-me a desejar, a suspirar, por esse abismo de eternos bens, de incompreensíveis grandezas.”⁵³⁷ Traz, também, em todo o tempo, o ânimo elevado interiormente com desejo do amante e exercita interiormente com amor, mais do que se preocupa com as obras exteriores de virtudes.⁵³⁸ Com determinante propósito aparta o que o impede de gozar o bem do amante, apartar-se interiormente de tudo, e sobretudo de si mesmo, afirma D. Manoel de Portugal⁵³⁹ - exigência psíquica mística do amado. Esforça-se por possuir um amor livre de todas as criaturas, desprezá-las pelo amor do amante e estar arrebatado nele⁵⁴⁰ - aniquilação do amado místico. E esta entrega total leva-o à união com o amante. Mesmo aprendiz de

⁵²⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S XIII, p. 333.

⁵³⁰ *Ibidem*, S XVI, p. 341.

⁵³¹ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 70.

⁵³² Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II*, M VI, p. 177.

⁵³³ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 126.

⁵³⁴ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 126.

⁵³⁶ Leão Hebreu, *DA*, p. 35.

⁵³⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 116.

⁵³⁸ Cf. D. Gaspar de Leão *DP*, pp. 235-23.

⁵³⁹ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 62. E mais adiante na sua obra afirma: “E se a atenção se derramar e distrair, e a memória: reduzi-la despejando o pensamento e coração de tudo o que não for Deus, com desejo vivo de te unires a Ele”. (p. 73).

⁵⁴⁰ Cf. D. Gaspar de Leão *DP*, p. 234.

amante, o amado consegue chegar ao amante, através do exercício do amor: desenvolve e repete amiúde jaculatórias amorosas, num claro esforço de exercitar a memória, porque estas são puros atos de amor erotizante: “lembrei-me de Deus e deleitei-me, tanto que desfaleço meu espírito”⁵⁴¹; Envia suspiros: “suspira minha alma por vós, meu Deus”⁵⁴²; pede para entrar em si, prender, morar, ensinar:

Recolhei, Senhor, e recebei minha alma, que vos faz entrega de si, inflamai-a com aquelas divinas chamas, que consomem os rasteiros pensamentos, e alumiam o entendimento, e abramam a vontade: para que, embebida ela e sorvida no divino amor, e unida com a vossa divina formosura, seja eu separado de mim, e como verdadeiro amador transformado em vós, e levado desterro a essa pátria, onde goze de vós na bem-aventurança para sempre.⁵⁴³

Vive amor, e vive em mim. Viva eu só em ti, oh Deus, oh amor, oh meu, oh Jesus. Oh bom Jesus, ensina-me os excessos do vosso amor, e os apertos que causa neste coração.⁵⁴⁴

Nestas poucas horas me podeis cativar de vosso amor, e levar-me preso atrás de vós para vos ajudar a passar os trabalhos deste dia. Oh meu bom Jesus, o que nesta hora desejo não o sei dizer, e vós o sabeis, e pois vós plantais em mim estes desejos, fartai-os como podeis (...).⁵⁴⁵

Mesmo estagiário no amor sente que tudo é positivamente diferente quando o amante está. Consciente de ser um mero novato no amor, cede jurisdição ao amante, pois sabe que o amor tem jurisdição em ternos peitos.⁵⁴⁶ Por isso exclama: “em vós nada posso”⁵⁴⁷, “Ame-vos eu, Senhor, senão como vós mereceis, (que isso é impossível) ao menos como com a vossa graça posso amar-vos.”⁵⁴⁸ Confronta o próprio amante: “ainda agora me quereis deixar qual estou. Ainda me quereis sofrer mais? (...) Amor meu, como me não olhais? Para mim só emouqueceste, e cegastes?”⁵⁴⁹

Trabalha inconformado, nada ocioso, quando arrimado no amor do amante labuta no seu próprio interior. O interior tem uma importância fundamental, pois é tabernáculo do amante, tenda da práxis amorosa, tentório da nudez do amado, a locanda fértil dos amantes. Logo, um cuidado especial deverá ser tido com o interior. Um estado interior tem a natural força da reestruturação específica do ser psíquico, uma vez que nele estão implicadas, em ação, todos os poderes do ser psíquico; ela sacode a sensibilidade interior do mesmo modo que a experiência externa, sublinhamos conjuntamente com Ladrière.⁵⁵⁰ O amado não hesitará em pedir ao amante para que

⁵⁴¹ Frei Amador Arrais, *D, D, D II, AA*, p. 81; Arrais, aqui, recorre ao Salmo 77.

⁵⁴² Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 126.

⁵⁴³ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, p. 318.

⁵⁴⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 144.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, *TJ II*, p. 90.

⁵⁴⁶ Cf. Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga Piscatória VIII*, p. 59.

⁵⁴⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 142.

⁵⁴⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIII*, p. 333.

⁵⁴⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 281.

⁵⁵⁰ Cf. J. Ladrière, 1937-1995, p. 207.

limpe o seu interior, muito em especial o coração.⁵⁵¹ O amado é penetrado pelo amante no seu interior e o amante, por sua vez conhece profundamente e de forma íntima o interior do amado, não havendo engano possível de quem é quem⁵⁵², nem fuga possível à entrega mútua, a copulação perfeita. O próprio amante ensina de dentro.⁵⁵³ O interior é a própria nudez do amado. E o grande temor do amado é o interior esquecer-se do amante.⁵⁵⁴ Por isso não hesitará em pedir um espírito de amor⁵⁵⁵:

(...) e com fé viva, acompanhada de esperança, e formada com caridade seguir a Cristo, e amá-lo sumamente, e fazer-lhe entrega de nós: para que assim inflamados nas gloriosas chamas do divino amor, tendo a Deus por fim de nossos desejos, por termo de nossos pensamentos, e por alvo de nossa vida, contemplemos os altos mistérios, e com o entendimento alumiado, subamos até ao mais alto a que pudermos chegar da contemplação das coisas divinas, trabalhando por chegarmos ao nosso próprio centro, que é Deus, onde a alma descanse como em seu próprio lugar.⁵⁵⁶

Traz dentro de ti de contínuo: em ato o espírito e amor com a memória em Deus. Com a tenção eficaz, que é continuada. E direita intenção, que é só por amor de Deus.⁵⁵⁷

A vós falta meu interior: dilatai esta alma nesta hora, para que sinta, para que entenda, para que ame, para que se derreta no que em vós vê, único merecedor do amor desta alma.⁵⁵⁸

Enfim, tudo enfrenta:

Que não receio dor, pena, ou tormento,
Buscando quanto em vós achar pretendo
Por obra, por palavra, ou pensamento.⁵⁵⁹

Os efeitos deste amor do amante, deste esforço do amado compilam-se em catadupa de experiências prazerosas, em plenitude de vida, em gozos infindáveis, que só os amantes podem consciencializar e confidenciar. Bernardes bem o confessa quando exclama: “quão grande é a doçura que tendes guardada para os que vos amam!”⁵⁶⁰ O amante passa a habitar em si; o amor divino juntou amado e amada:

Habita n’alma Deus, se nela habita,
Como em sagrado templo a caridade;
Sem ela, qual sem Deus, a liberdade

⁵⁵¹ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 326-327.

⁵⁵² Frei Tomé de Jesus insiste muito nesta ação amorosa, penetrativa por parte do amante e de entrega total por parte do amado (Cf. *TJ I*, pp. 16 e 146).

⁵⁵³ Cf. *Ibidem*, *TJ I*, p. 24.

⁵⁵⁴ Cf. *Ibidem*, *TJ II*, p. 93.

⁵⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 222.

⁵⁵⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC II*, *DTV*, pp. 204-205.

⁵⁵⁷ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 73.

⁵⁵⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 292.

⁵⁵⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Soneto LXIII*, p. 210.

⁵⁶⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *S X*, p. 321.

D'alma em officio inútil se exercita.⁵⁶¹

Sente clara mudança e transformação. Uma transformação que os traz à realidade, como entende Frei Heitor Pinto: “o que ama a terra fica terra, e o que ama o céu, fica céu.”⁵⁶² Uma mudança que o metaconsciencializa da sua transcendência e do universo do amor como relata Frei Tomé de Jesus: “Apareceste, glória minha, na terra deserta de todos os bens, e povoada de todas as misérias: já vos tem os pecadores consigo: já vos conversam pobres e pastores, já fizestes da terra Céu, e do presépio Paraíso.”⁵⁶³ E Agostinho da Cruz poetiza esta mesma mudança:

Oh! Como se converte, rende, e muda
Aquele alma ditosa que trespassa
De amor celestial a seta aguda!/
Quão leve, quão ligeira voa, e passa
Pelos laços sutis da vida humana;
E como na divina se compassa.⁵⁶⁴

Sente-se dilatar, alargar, inflamar, deleitar, gozar, gemer, suspirar, abraçar, tocar, etc., como revelam alguns exemplos:

Oh fonte de vida, farta-me de sede de ti, e farta minha sede contigo só, sempre, cada hora, cada momento, para que não seja doutra sede entrada.⁵⁶⁵

Vós abraisais-me (...) vós encheis-me de vós (...) convosco só me contentarei.⁵⁶⁶

Oh amor meu, e todas as minhas delícias (...).⁵⁶⁷

Todo sois amável, Amado meu; todo para desejado (...).⁵⁶⁸

Pasma-se o seu juízo face a tal amor, a tal amante:

Tudo reluz, quando apareces, sem deixar de ser alta noite; tudo é fácil, quando estás presente, porque me revestes do teu poder, e pões em mim o teu amor animoso.⁵⁶⁹

Oh como vos abraisais todo em obras de puro, furioso, e divino amor, em que vindes ardendo!⁵⁷⁰

Não há aqui, Deus meu, senão pasmar, adorar, e amar a riqueza da vossa bondade, e amor que tanto vos abateu por mim.⁵⁷¹

Onde vós estais tudo é Paraíso (...).⁵⁷²

Vós os chamastes, vós os movestes, vós os guiastes, vós os ensinastes, vós lhes mostrastes os vossos segredos, vós convosco satisfizestes todos seus desejos, espíritos, e corações.⁵⁷³

⁵⁶¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto LXV*, p. 211.

⁵⁶² Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 235.

⁵⁶³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 67; Cf., ainda, p. 142.

⁵⁶⁴ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia VI*, p. 103.

⁵⁶⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 218.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, *TJ II*, p. 128.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, *D XV*, p. 387.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, *D XII*, p. 384.

⁵⁶⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIV*, p. 335.

⁵⁷⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 38.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 48; Semelhança encontramos em Frei Agostinho da Cruz, um pasmar do juízo face a tal amor, pois, diz Agostinho, se buscar o amor divino faz já por si efeitos na alma, não sabe o que será se encontrar o próprio divino (*OFAC, Soneto LXVI*, p. 212).

⁵⁷² *Ibidem*, p. 67.

Um quase sentimento de loucura que teme não saber até aonde pode ir:

Mata-me já, Senhor, não me mates; que morro por morrer de amar-te; e se te não amar, morrerei.⁵⁷⁴

No inferno tomara amar-te: e se ali te amasse, ali seria o meu paraíso.⁵⁷⁵

Deste amor, deste “livre cativo”⁵⁷⁶ não se sente capaz de sair:

Mas quem entra no amor, e no coração deste cordeiro, acha-se nele todo preso, tão mudado, tão outro, tão cativo, que bem sente a suavidade que mana daquelas mãos atadas.⁵⁷⁷

Oh amor divino, como prendes quando na alma te acendes! Como cativas quando à alma descobres alguma parte da formosura da tua face divina! Sem te ver claramente a alma peregrina só pelo que de ti da vida sente, e pode com tua graça experimentar, como fica livre de si, e cativa de ti, e presa de teu amor! Essas tuas amorosas, e suaves e prisões tanto a atam, e possuem, que até dos corporais sentidos lhe mudas o gosto em ti; porque tudo lhe trazes sujeito à tua mão, e obediência de teu amor.⁵⁷⁸

E tudo parece possível, ao impossível humano. Pois, quando o amado “se encontra em êxtase a contemplar no que ama nenhum cuidado ou memória tem de si próprio.”⁵⁷⁹ Alheado de si mesmo, é pertença do que ama e contempla⁵⁸⁰; pois a meditação amorosa leva ao alheamento que é o próprio êxtase.⁵⁸¹ Confessa então: “quão acertado quando me esquece tudo com a suavidade de vossa formosura!”⁵⁸²

E vive.⁵⁸³ O amado tem vida, pois o amante é a sua própria vida⁵⁸⁴ e nesta vida tudo tem e alcança perfeição⁵⁸⁵, pois fá-los imortais, impassíveis, claros, resplandecentes, ligeiros, subteis, comunica-lhes os dotes que os seus corpos são capazes de suportar⁵⁸⁶: sente-se confiante e entrega-se⁵⁸⁷:

Mas ninguém tem tudo o que quer, senão quem se contenta com o que Deus quer, e está unido com ele, apascentando-se dele como seu próprio manjar, amando-o sobre todas as coisas, e ao

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁷⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIV*, p. 334.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 335.

⁵⁷⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 37.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁷⁹ Leão Hebreu, *DA*, p. 201.

⁵⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 201.

⁵⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 197.

⁵⁸² Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 115-116.

⁵⁸³ É tremenda a consciência que o amado tem de que o Amante é, na realidade, a sua vida. Frei Tomé de Jesus confessa-o na inversão dos termos: “Oh meu bem, sem o qual vivo em todo o mal! Oh minha vida, sem a qual vivo em toda a morte! (*TJ I*, p. 142). Sem o amante, sem o seu amor, o amado fica sem vida, sem saúde, sem luz, sem amor, entregue às suas próprias ações e paixões (Cf. p. 59).

⁵⁸⁴ Cf. Frei Tomé de Jesus *TJ I*, p. 352. E Frei Agostinho da Cruz dirá: “E’ espírito divino, é suave meio, / que ajunta uma alma a Deus, e lhe dá vida, / antes é o mesmo Deus, que é vida d’alma.” (*OFAC, Soneto LXV*, p. 211).

⁵⁸⁵ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 37. A perfeição interior consiste precisamente no amor de Deus, reafirma ainda Bernardes na página 41.

⁵⁸⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 26.

⁵⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 5.

próximo como a si, desprezando as coisas vãs, e caducas e transitórias, bebendo de sua água como de fonte de todos os bens.⁵⁸⁸

Desta entrega a Deus nasce logo quietação em todos os sucessos da vida: porque a vista dos trabalhos, e amor de Jesus obriga a tomar tudo de sua mão. Nasce também daqui uma seguríssima confiança nele, no presente, no passado e por vir. (...) Deste amor, e desejo de imitação nasce outro fundamento da vida espiritual, que é o suave exercício das virtudes: porque o amor do Senhor, e o desejo de o imitar gera na alma uma felicidade para as obras das virtudes (...).⁵⁸⁹

Convosco tudo é puro, tudo limpo, tudo claro, tudo cheio, tudo pacífico, tudo suave, tudo amoroso, e gostoso.⁵⁹⁰

Quão sábio quando parece que me perco por vós!⁵⁹¹

Que é ver Deus, alma minha? É viver de Deus, viver com Deus, e viver para Deus, enquanto o mesmo Deus for Deus. Que é ver a Deus? É carecer de todos os males, e gozar de todos os bens juntos em um só bem simplíssimo, imutável e eterno. Que é ver a Deus? É ser sábio, e imortal, santo e impecável, ser filho do Altíssimo e ser quase o mesmo Deus por união de perfeito amor, e participação inefável de sua Natureza. Que é ver a Deus? É ter a Deus por alma, que te vivifique; por coração, que te alente; por tesouro que te enriqueça; por coroa, que te honre; por Sol, que te ilumine; por templo onde assistas; por solidão onde te retires; por espelho onde te revejas; por pia a quem te aconselhes; por esposos com quem te unas, por Rei e Senhor a quem sirvas e adores; finalmente é ser Deus em ti, e para ti todas as coisas boas, e seres tu para Deus toda, e totalmente, e para sempre.⁵⁹²

O amado é aquele que recebeu uma excessiva quota de amor por parte do amante, e, em simultâneo, a capacidade de controlá-la.⁵⁹³ O eterno ébrio sóbrio, numa aniquilação total da vontade naquele que ama.⁵⁹⁴ Extasiado de amor, o amado sai de si e encontra o fim no ser amado pelo amante. Aqui se dá a incubação do *nós*, ou seja, deste amor vivido no mais íntimo de si, o outro, diferente de si, passa a ser integrado, naturalmente, na ação pessoal de amor.

1.2.5. O amor

O amor – essa liga de conspiração entre amante e amado, esse movimento vital do coração, nas expressões de Arrais – atinge nestes místicos lusitanos, a nosso ver, a denúncia de uma energia vital erótica que atinge fatalmente os amantes, na sua práxis de ações desejantes. Diz Leão Hebreu que “o amor é um espírito vivificante que penetra todo o mundo, e é um laço que unifica todo o universo.”⁵⁹⁵ Se este amor é apresentado,

⁵⁸⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DVFB*, p. 295.

⁵⁸⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 5.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁹¹ *Ibidem*, *TJ II*, p. 115.

⁵⁹² Padre Manuel Bernardes, *PPP*, pp. 210-211.

⁵⁹³ Parafraseamos, aqui, o místico árabe Ibn Arabi (1165-1240). Cf. *The experience and doctrine of love in Ibn 'Arabî*, 2002.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ Leão Hebreu, *DA*, p. 165.

por vezes, com contornos crostosos mais abrangentes, por outras, ele atinge o âmago de toda a sensualidade e erotismo que envolve as duas naturezas amatórias: amante e amado. Sabemos que a expressão *eros* não aparece nestes textos, sendo preterida face às palavras amor, caridade, misericórdia, favores, bens, bondades, mercês, etc. Contudo, o significado de erotismo, sensualidade e sexualidade são de tal forma claros, nos termos que envolvem os conceitos eleitos, que anula qualquer margem de dúvida quanto ao que está em causa quando falamos de amor entre amante e amado. Partimos, nesta análise, dos elementos mais vastos e inclusivos até alcançarmos os mais intrínsecos e copulativos.

Os místicos em análise procuram definir o amor, ora atribuindo noções curtas e objetivas, ora metaforizando, ora realizando um exercício quer dedutivo quer indutivo, descrevendo vários tipos de amor denunciando a existência de vários tipos de amor.⁵⁹⁶ A vastidão desta matéria é enorme; assim sendo, optámos por centralizar os conceitos e expressões que falam diretamente do amor que envolve o amado e o amante.

Numa aproximação natural ao mundo dos amantes comuns, o místico confessa que tem dificuldade de descrever o que é o amor:

Que coisa seja o amor, não se compreende,
Quão caro custa amar, minha alma o sente,
Um lhe chama afeição, outro acidente,
Mas quem mais o tratou, menos o entende.⁵⁹⁷

D. Manoel de Portugal não hesita em dizer que o amor “é sobre a ciência, e maior que o entendimento” e que o amor “entra onde a ciência está de fora.”⁵⁹⁸ Gaspar de Leão afirma, na mesma linha, que “o amor é supereminente à ciência, maior que a

⁵⁹⁶ D. Gaspar de Leão, por exemplo, apresenta-nos uma clara definição de diferentes tipos de amor; a) o amor mundano, cujo desejo é contentar o mundo, logo faz muitas obras defeituosas e viciosas a fim de o contentar; b) o amor natural, através do qual nos amamos a nós mesmos, pais, irmãos, parentes e pátria; c) o amor adquirido, que é de duas maneiras: uma quando nasce da constante comunicação e presente comunicação entre duas pessoas e outro procede das boas obras entre ambos; d) o amor racional, que nasce da consideração das virtudes dos outros homens, ou Santos, e ainda do mesmo Deus, quando a mesma razão move e força que amemos as virtudes assim como as suas obras (*DP*, pp. 217-219); mais à frente, na sua obra fala de mais dois, a par destes já mencionados, seguindo o ensinamento de S. Boaventura: o amor animal ou sensual, que é uma inclinação para o bem, pressupondo o conhecimento sensitivo e que apenas anda nas criaturas, tendo um apetite sensitivo; o amor carnal, o amor que inclina o homem à formosura ou outro respeito do objeto não lícito; o amor espiritual, amor enviado do espírito, ou procedente dele, ou inspirado nele (Cf. *Ibidem*, pp. 278-281).

⁵⁹⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto V*, p. 171.

⁵⁹⁸ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 47. O místico recorre, aqui, à ideia de S. Boaventura, que defende que o amor “é confiado mais, e toma mais para si, e com a sua agudeza passa todas as coisas, e segue o ímpeto do desejo ardente; nem pode dissimular até não chegar o amado”.

inteligência; (...) o amor entra onde a ciência não pode, ficando de fora.”⁵⁹⁹ “ Por detrás da inteligência o amor está sempre à espreita”, dirá Gardeil.⁶⁰⁰ Para Iehudah Abrabanel, o amor na sua generalidade, quer dizer desejo de alguma coisa.⁶⁰¹ Deste modo, “todo o amor é desejo e todo o desejo é amor”⁶⁰²; um desejo de união com a coisa amada.⁶⁰³ Por conseguinte, o amor e desejo estão intrinsecamente ligados ao que é deleitável⁶⁰⁴, porque o deleitável, “antes que se tenha realmente, produz na fantasia uma certa sensação, que é o próprio sujeito do amor, porque aquela pequenina vibração é do amante em si próprio”⁶⁰⁵. Cedemos, aqui, lugar à voz de Pikaza expressando que o “amor é um estado nascente”, não um processo tranquilo, não uma mudança sossegada, não algo que acontece de forma racional sensata passo-a-passo.⁶⁰⁶

Para Abrabanel, o amor é de duas espécies: a) um dos amores gera o desejo ou apetite sensual, pois quando o homem deseja alguma pessoa ama-a. Para este místico, este é um amor imperfeito, uma vez que “sendo filho gerado pelo desejo, depende de princípio vicioso e frágil”; b) o outro amor é “aquele do qual se engendra o desejo da pessoa amada, e não o inverso; antes, amando-se primeiro perfeitamente, a força do amor faz desejar a união espiritual e corporal com a pessoa amada, de maneira que, assim como aquele primeiro amor é filho do desejo, assim este é seu pai e verdadeiro engendrador”; um amor que não cessa quando obtém aquilo que deseja.⁶⁰⁷

Vão os místicos lusitanos andando de metáfora em metáfora, numa busca entusiasta e, de certa forma também angustiante, para encontrar a tal fórmula completa e cabal do que é o amor. Estes apaixonados místicos, para além de denunciarem que o amor é este movimento vital do coração e liga de conspiração entre os que se amam, como acima frisámos, afirmam ser o amor uma *necessidade*⁶⁰⁸, um *dom*⁶⁰⁹, um

⁵⁹⁹ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 296.

⁶⁰⁰ A. Gardeil, 1927, p. 16.

⁶⁰¹ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 235.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 235.

⁶⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 236.

⁶⁰⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 19-20.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁰⁶ Cf. X. Pikaza, 1992, p. 190.

⁶⁰⁷ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 58.

⁶⁰⁸ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 153.

⁶⁰⁹ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 43 e p. 37. Para este místico, o amor é uma virtude infusa, um dom dado por Deus na vontade do homem; esta capacita o homem ao amor de Deus e ao próximo como a si mesmo. Toda a inclinação do homem para o amor e para o bem, toda a facilidade em agir deste modo nasce precisamente deste dom que lhe foi dado. Para Bernardes “só o amor é dom, de tal modo, que todo o mundo que uma pessoa desse a outra, senão fosse por amor que lhe tinha, não era dom, nem merecia correspondência de amor” (Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, *E III*, p. 13).

*movimento ou princípio de movimento*⁶¹⁰, *o caminho*⁶¹¹, *um impulso voluntário a fruir união com a coisa tida por boa*⁶¹² que amante e amado atravessam para a união, toque, carícias, abraços, etc. O amor é, então, o desejo de gozar, na união, a coisa conhecida por boa, desejo de fruir com união ou desejo de se converter por união na coisa amada.⁶¹³ Este amor e desejo por ser tão intenso “faz com que sejamos absorvidos em tão intensa contemplação” que o nosso intelecto se eleva, por graça do amor amante, a um ponto inalcançável pela natureza humana, que é a própria união e copulação com o amante.⁶¹⁴ Dizemos, com Zambrano “o amor transcende sempre, é o agente de toda a transcendência.”⁶¹⁵ Há como que uma copulação em que há verdadeira satisfação; esta é sumamente o verdadeiro amor; esta é a verdadeira perfeição do intelecto criado.⁶¹⁶ Este é o amor real, verdadeiro, bem diferente do amor natural ou terreno. Sobre este amor terreno, acautela Tomé de Jesus, “não há quem não experimente com tanta fúria correr ao que ama. Dele nasce a tristeza de lhe faltar: a esperança de o ver: o gosto de o possuir: o temor de o perder; e pena de o ter perdido.”⁶¹⁷ Ora, neste sentido, há no amor sempre um quê de consequência. É um natural forjador de consequência. “Não atenta à coisa amada se é boa, ou má; mas como a ela se afeiçoa, todo o trabalho lhe parece pouco para alcançar, tudo o que lha impede tem por desarrazoado, por justo que seja, tudo o que ajuda tem por bom.”⁶¹⁸ Este é um amor falível, em que o coração fica cego, duro, desordenado; um amor que ama mais do que pode alcançar e não permite o descanso aos sentidos exteriores e interiores.⁶¹⁹

Os místicos, em análise, partem da noção de que o amor, procedendo do coração⁶²⁰ é “a melhor peça, que uma alma pode dar à outra”⁶²¹ e vive da consciência de que o amor é um verdadeiro “impaciente de ausências.”⁶²² Porque, como diz D. Manoel de Portugal, recuperando a ideia de São Tomás, o ato da caridade é amar⁶²³, onde amante

⁶¹⁰ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 240.

⁶¹¹ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 72.

⁶¹² Cf. Leão Hebreu, *DA*, p.16.

⁶¹³ Cf. *Ibidem*, p. 51.

⁶¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 52.

⁶¹⁵ M. Zambrano, 2000, p. 56.

⁶¹⁶ Cf. Leão Hebreu, *DA*, *AD*, pp. 52-53.

⁶¹⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 55.

⁶¹⁸ *Ibidem*, pp. 55-56.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 56.

⁶²⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC IV*, *DC*, p. 37.

⁶²¹ Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, *E VII*, p. 41.

⁶²² *Ibidem*, p. 40.

⁶²³ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 43.

e amado estão implicados. “O amor desperta o amor”; “o amor é acolhido pelo amor” reafirma Stinissen.⁶²⁴

O amor reveste-se de inúmeras características: é perfume, confia mais, tem admirável agudeza, é capaz de tudo penetrar e é um fervente desejo, incapaz de dissimular até que chegue o amado⁶²⁵, é gratuito, tem história, pois é muito antigo⁶²⁶ e ama a formosura⁶²⁷. Como diz Leão Hebreu, “o que se ama uma vez por outra ‘anela-se’, ‘almeja-se’, ‘gosta-se’, ‘apetece-se’, quer-se’, e mesmo assim ‘se deseja’.”⁶²⁸ O amor tem medidas inestimáveis:

O amor tem grandes seios onde cabem até os ingratos, dilatado bojo onde se dirigem gravíssimas ofensas (...) O amor é constante no que empreende (...) O amor não é interesseiro (...) O amor permanece, e se aumenta com as mesmas tribulações.⁶²⁹

Porque as naturezas amatórias comungam de naturezas similares, também, aqui, como no amante e no amado, o amor é fecundo:

Por amor cresce a obediência, e com ela se aperfeiçoa o amor. Por amor se santificam as almas, e se juntam a Deus, e recebem dele divinas mercês, influências, e operações, e por obediência se asseguram na alma.⁶³⁰

(...) nenhuma coisa se cria em nosso espírito sem amor.⁶³¹

A fecundidade prende-se com a sua práxis, pois o ato do amor, ao invés de dissolver o amor-perfeito, vincula-o mais fortemente e robustece-o com atos amorosos físicos desejantes, pois estes são sinais claros do amor de cada um dos amantes.⁶³² Desta forma, o amor possui uma propriedade intrínseca, que é a de não admitir paga senão com outro amor.⁶³³

Contudo, o amor deve ser ordenado, para que não seja pervertido, cegue os amantes ou ainda que os impeça do conhecimento de si mesmos.⁶³⁴ Vejamos como Leão Hebreu equaciona uma certa ordem, quando fala do que significa o amor. Leão Hebreu parte do princípio de que a posse presente da coisa amada deleita, enquanto a posse futura é a que ama e deseja. Assim sendo, clarifica, ainda o místico, “tanto o amor da

⁶²⁴ G. Stinissen, 1992, p. 109 e p. 111.

⁶²⁵ Cf. D. Gaspar de Leão *DP*, p. 296.

⁶²⁶ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, *E* III, p. 18; Cf., ainda, Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 60.

⁶²⁷ Frei Heitor Pinto, *IVC* II, *DDI*, p. 240.

⁶²⁸ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 241.

⁶²⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *S* XIII, p. 332.

⁶³⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 153.

⁶³¹ D. Gaspar de Leão *DP*, p. 254.

⁶³² Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 57.

⁶³³ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, *E* III, p. 13.

⁶³⁴ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC* I, *DVF*, p. 52.

coisa possuída como o da não possuída são uma só e a mesma coisa que o desejo, mas diferem no deleite.”⁶³⁵ Nesta base, apresenta uma ordem:

A primeira é *amor* e *desejo* da coisa boa (...) Depois do amor e do desejo vem a *esperança*, que tem por objeto uma coisa boa futura ou afastada (...) quando a esperança se junta ao amor ou ao desejo seguem-se os esforços para se aproximar da coisa boa que se ama (...) O fim é o contentamento e o deleite proporcionados por uma coisa boa, presente e próxima (...).⁶³⁶

O fim do amor reveste-se de um erotismo translúcido: chegar a estar e permanecer juntinho do amante, chegar à união⁶³⁷, ao deleite, ao gozo, ao desejo e nele permanecerem até ao encontro face a face com o divino amante:

O fim de todo o amor é o deleite (...).⁶³⁸

Cuida o impaciente amor que é impossível não achar o que busca com o seu afervorado desejo.⁶³⁹

Sendo liga e caminho para quem se ama, o amor é ele mesmo garante de arauto das notícias do amante: “não se força o amor com medo de penas, mas se é puro e verdadeiro acha-vos”⁶⁴⁰, declara confiante Tomé de Jesus.

Acresce o fascínio do amor surgir, nestes místicos, como uma experiência de beleza, bondade, felicidade, eternidade, como experiência de morte e de mortes: “morro por te ver, morro por morrer, e estar contigo.”⁶⁴¹ Torna-se uma experiência decisória de vida, pois amar o útil e o delectável é uma experiência viciante, e não amá-las é simplesmente defeito.⁶⁴² A morte acerta o passo com o desejo do encontro do outro, a experiência amatória mais radical do *sair de si*. É o paradoxo radical da experiência humana que ama: por um lado, goza-se o dom da vida do amante na vida terrena – experiência na qual mente e corpo se empenham – por outro, a plenitude do gozo deste amante parece estar fora da vida terrena e nasce um desejo de partir. Zambrano di-lo de uma forma completa: “o que verdadeiramente ama, aprende a morrer.”⁶⁴³

O amor surge como metaconsciência, pois é ele que define a pessoa, os seus atributos e atitudes. A sua natureza apofântica dá existência real ao amante ao amado e ao cariz da sua relação. É também da natureza do amor ser ausência de nada. Quer isto

⁶³⁵ Leão Hebreu, *DA*, p. 240.

⁶³⁶ *Ibidem*.

⁶³⁷ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, pp. 36-38.

⁶³⁸ Leão Hebreu, *DA*, p. 441.

⁶³⁹ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 753.

⁶⁴⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 124.

⁶⁴¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XVI*, p. 341.

⁶⁴² Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 28.

⁶⁴³ M. Zambrano, 2000, p. 57.

dizer que no amor há sempre causas de origem e de fim; surge sempre de alguém e a alguém se destina, serve para, não tem esquecimento, tem história, é prático e ativo. É, ainda, na sua essência, ausente de abstração, porque intrinsecamente a obrigação de amar decorre do próprio amor⁶⁴⁴:

O amor é sumamente ativo, como o fogo; obra muito em breve tempo.⁶⁴⁵

(...) não há coisa em que mais se conheça o amor que nas obras.⁶⁴⁶

A sua ação não se produz fora do corpo humano. E esta noção é bem clara na mística portuguesa em estudo, uma vez que o amor provém da vontade e desejo dos amantes, e “ainda porque, estando as almas unidas em espiritual amor, os corpos desejam gozar a possível união, para que não fique nenhuma diversidade e a união seja em tudo perfeita; mormente porque, com a correspondência da união física, o amor espiritual aumenta e torna-se mais perfeito.”⁶⁴⁷

O amor tem, ainda, virtude unitiva e transformativa.⁶⁴⁸ E, estando o amor em ato, tanto envolve todos os elementos do amante divino como do humano amado, como dispensa, por momentos, a língua e o entendimento. Por isso, tem o amor natureza de fogo⁶⁴⁹, saudade, presença.

E vive o amor de intensidades, deixando, aqui, os místicos perceberem uma dialética entre quantidade e qualidade nesta natureza amatória. Uma propriedade que nos dita a magnitude e acumulação do amor, dos esforços dos que se amam e dos efeitos destas ações. Como se o amor assumisse o movimento de uma espiral em crescendo: o amado que mais ama o amante e mais inflamado anda no seu amor e mais afervorado anda no serviço a este amor, mais o ama na proporção exata em que deve o amante ser amado.⁶⁵⁰ E mais denunciam estes místicos, nesta dialética:

(...) e quanto o amor é mais puro, fortifica e aperfeiçoa, mais esta entrega [entrega da alma nas mãos de Deus].⁶⁵¹

⁶⁴⁴ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 5.

⁶⁴⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, S XIII, p. 331.

⁶⁴⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC III*, *DVA*, p. 80. Mais à frente desta sua obra, Heitor Pinto afirma: “as boas obras são claros sinais do verdadeiro amor” (p. 125).

⁶⁴⁷ Leão Hebreu, *DA*, p. 57. Leão Hebreu acrescenta, nesta linha, que “a definição do perfeito amor do homem e da mulher é a conversão do amado, com desejo que se converta o amado no amante. E quando tal amor é igual em cada uma das duas partes, define-se como conversão de um amante no outro” (*Ibidem*).

⁶⁴⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC I*, *DR*, p. 113; Cf., ainda, *IVC III*, *DVA*, p. 235.

⁶⁴⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 53

⁶⁵⁰ Cf. Frei Amador Arrais, *D*, *D VI*, *VDTC*, p. 394.

⁶⁵¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 4.

Quanto mais antigo [o amor de Deus], tanto mais gratuito e formoso.⁶⁵²

... quanto mais puro pudermos ter o amor, com que para Ele caminhamos, mais presente o teremos.⁶⁵³

Quanto mais fazemos por amor de Deus, tanto mais notícia dele temos, e tanto melhor entendemos com o Profeta David, quão bom é Deus, para os de reto coração.⁶⁵⁴

(...) aumentando o conhecimento, aumenta o amor à Divindade conhecida.⁶⁵⁵

Desta força amatória se compreenderá a sua exigência que se espalhará pelo âmagio do mundo do amante e do amado. O amor exigirá declarações amorosas permanentes, ou seja, ter o amante na boca e na linguagem, fidelidade, reciprocidade, intimidade e recolhimento, lembrança permanente, silêncio, intimidade, transparência, jurisdição própria:

O amor dá bem por mal, em competência do odio, ira e ingratidão, que costumam dar mal por bem. (...) O amor faz estimação dos opróbrios padecidos pelo amado.⁶⁵⁶

Façam, desfaçam tudo o que quiserem;
Que tolher se não podem saudades
D'amor, que por amor divino ferem.⁶⁵⁷

O fiel amigo não muda as cores como Camaleão, mas tal é o seu coração, qual é o seu rosto, e sempre fala a mesma linguagem.⁶⁵⁸

Exigirá ainda um agente concreto, porque o amor (assim como o desejo) “pertence às coisas que têm ser”, assevera Leão Hebreu.⁶⁵⁹ E, naturalmente, exigirá o todo e não metades, nem tão-pouco o supérfluo, pois o amor é o próprio todo, tudo o resto é acessório.⁶⁶⁰ Não suporta ausência, pois ela é causa de dor, de corações duros, frios e nevados.⁶⁶¹

A este quadro em que se apresenta o amor, os místicos não deixam de acrescentar os vários meios e métodos que estão ao serviço do amor. Os gestos, a imagem, a linguagem, a contemplação, o êxtase, o intelecto, o coração, os sentidos, as emoções e sentimentos, etc. Alguns destes meios revelam grande eficácia aos seus olhos, como são os casos da oração, da imagem e da memória. É na oração que se exercita o amor do amante.⁶⁶² A oração é, em si mesma, um gesto de amor e de amor

⁶⁵² Padre Manuel Bernardes, *LC II, E III*, p. 18.

⁶⁵³ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 71.

⁶⁵⁴ Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDTC*, p. 381.

⁶⁵⁵ Leão Hebreu, *DA*, p. 39.

⁶⁵⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIII*, p. 332

⁶⁵⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia IV*, p. 96.

⁶⁵⁸ Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 23.

⁶⁵⁹ Leão Hebreu, *DA*, p. 10.

⁶⁶⁰ Cf., Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDTC*, p. 395.

⁶⁶¹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 235.

⁶⁶² Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 6.

erotizante. Sobretudo, quando a palavra é acompanhada da imagem. A imagem é corporização e erotização deste amor amante-amado. Frei António das Chagas, querendo mostrar esta realidade, dava, a título de exemplo, o caso de São Diogo que na sua vida orava, abraçando-se à cruz, estando em “contínuo ato de amor de Deus, dizendo: *Amor meu, Amor meu.*”⁶⁶³ Esta deve ser feita com puro amor e simples afeto⁶⁶⁴ relembra D. Manoel de Portugal e, em jeito de conclusão, epiloga: “e pois fica dito a obrigação de fazermos este ato de amor, oração, e mente em Deus que tudo é uma coisa.”⁶⁶⁵ Outro meio eficaz por eles assinalado é o da memória, uma vez que quanto maior é a memória também maior é o amor. Por isso, o místico da Arrábida decretará “não tem esquecimento quem tem amor”⁶⁶⁶. Curiosamente, a memória surge numa outra dimensão, aqui mias, assustadora para o amado: a de temer que o amante se lembre da cruel falta de compaixão face ao esforço que o amante desenvolve para com quem ama:

Não vos lembre, Senhor, a desumanidade, e crueldade desses corações, em que não achais uma brandura de compaixão dos trabalhos que vos vêm passar: virai os olhos a este vosso pecador, ainda que mau, que vós com vossa fé alumiaestes, que nesta hora deseja consolar-vos, e tomar sobre si vossos trabalhos, e agasalhar-vos dentro de si.⁶⁶⁷

Se o amor é tão envolvente e determinante na existência do amante e do amado, os seus efeitos são incontáveis, multifacetados e de uma profundidade não medível. Muitos fomos já apontando ao longo deste trabalho. Aqui cabe apenas elencar os mais determinantes. A razão aponta-a Tomé de Jesus ao afirmar: “onde o amor vai tudo leva atrás de si, o gosto, o cuidado, a ocupação, o trabalho, e quanto tem o homem por dentro e por fora”⁶⁶⁸, ou ainda, “mas tudo há, onde há puro amor.”⁶⁶⁹ Os místicos vão apontando outros efeitos inevitáveis do amor como a dor, o sofrimento, os tormentos⁶⁷⁰, a intranquilidade e a tristeza de perder a coisa amada⁶⁷¹: “Ninguém larga sem dor, o que possui com amor”⁶⁷², atesta Amador Arrais. Porém, este sofrimento nem sempre custa a sofrer, na opinião de Agostinho da Cruz: “quão pouco custa andar oferecido / a sofrer sem razões, fome, e frios, / a quem d’amor divino anda ferido?”⁶⁷³ De facto, a listagem dos efeitos positivos ganha em número e destes destacamos: a) o amor faz viver o

⁶⁶³ Frei António das Chagas, *OEP, SE*, p. 5.

⁶⁶⁴ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 61

⁶⁶⁵ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 44.

⁶⁶⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia*, p. 313.

⁶⁶⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 90.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 140.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 141.

⁶⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 4.

⁶⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 81.

⁶⁷² Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 92.

⁶⁷³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga III*, p. 32.

amado⁶⁷⁴; b) o amor assemelha os amantes, pois tem como objetivo a união⁶⁷⁵; c) o amor introduz diferença entre os que se amam; d) o amor traz um ao outro⁶⁷⁶; e) o amor humana o amante e diviniza o amado; f) o amor transforma amante no amado⁶⁷⁷; g) o amor leva ao amor e a amar⁶⁷⁸; h) o amor impregna o amante no amado vice-versa; i) o amor possibilita o matrimónio entre os que se amam, faz o nós, e o um só; j) o amor traz desejo do outro, esperança, confiança, bondade à familiaridade⁶⁷⁹; l) o amor faz nascer a vontade de estar a sós, e suspirar até que o amante o visite⁶⁸⁰; m) o amor evita sentimentos de solidão⁶⁸¹; n) o amor é ele mesmo um porto para onde se dirige o amado em segurança⁶⁸²; o) o amor faz o espírito puro⁶⁸³; p) o amor muda e transforma o amado e a vida do amado; q) o amor conduz à perfeição interior; r) o amor torna o homem bem-aventurado⁶⁸⁴; s) o amor faz vir o coração à boca; t) o amor leva a vida, esgota-te, o amor é peso⁶⁸⁵; u) o amor leva o amado a ficar todo arrimado e encostado a Deus; v) o amor toma posseção do eu no conjunto; x) o amor leva a assumir a fidelidade como virtude; z) o amor traz divisa, no sentido de desejo de padecer, imitá-lo, arder por refazer o que perdeu⁶⁸⁶; aa) o amor tem como propriedade fazer leves os trabalhos assim como torna-los fáceis de suportar.⁶⁸⁷

A experiência de amor é, assim, uma experiência de unidade, completude, de totalidade, onde o todo divino é e onde todo o humano cabe. Sublinhamos as palavras de Chomjakov, ao destacar o valor abrangente do amor, que a unidade, a liberdade e a verdade estão unidas entre si e que apenas se separam no momento em que há carência de amor.⁶⁸⁸ Abrangendo o todo humano, o amor torna-se limite do mal, do negativo, do fracionado.

O místico da Arrábida dita ele mesmo os efeitos:

⁶⁷⁴ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 14.

⁶⁷⁵ Diz Bernardes: “E não sendo o amor outra coisa, que uma virtude, que assemelha, iguala, une e transforma os extremos que se amam!” (*LC II, E II*, p. 6; Cf., também, *E V*, p. 27).

⁶⁷⁶ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, p. 93; Cf., também, Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 36.

⁶⁷⁷ Cf. *Ibidem*, *IVC III, DVA*, p. 235.

⁶⁷⁸ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 207.

⁶⁷⁹ Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 257.

⁶⁸⁰ Cf. D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 37.

⁶⁸¹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 44.

⁶⁸² Cf. Frei Amador Arrais, *D, D VIII, TC*, p. 467.

⁶⁸³ Cf. D. Gaspar de Leão *DP*, p. 236.

⁶⁸⁴ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 20.

⁶⁸⁵ Cf. *Idem*, *LC II, E XII*, p. 83.

⁶⁸⁶ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 5.

⁶⁸⁷ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, E XII*, p. 85.

⁶⁸⁸ Cf. A. Chomjalov, 2013, p. 14.

Amor acende, inflama, amor tem tudo,
Seta, lança, escudo; dá vida, e mata,
Cativa, desbarata, solta, e prende.
Amor livra, e defende, planta, e rega;
Amor freta, e navega, amor segura;
Amor cria brandura na dureza,
E converte a tristeza em alegria;
A noite escura em dia fresco, e claro.
Amor é meu amparo, e meu descanso;
Amor é brando, e manso, piedoso,
Suave, e saudoso, doce, e puro
Forte, firme, e seguro, verdadeiro.⁶⁸⁹

E da Arrábida soa, pela solidão amatória bem cravada no peito, a voz que dá eco ao amor:

Amor, que tudo quer, nada consente,
Amor, que não se vê, sendo luz clara,
Amor, que do céu vem, e no céu para,
Amor, que quem o sente, não se sente.

Amor que n'alma imprime um ser divino,
Que alumiado abre, abrindo acende,
Derrete unindo, e une transformando.

Amor, que cá na terra é peregrino,
Amor, que atrai o espírito e o suspende,
Amor, enfim, que só se adquire amando.⁶⁹⁰

1.3. Discurso desnudado na mística dos sentidos

1.3.1. Constructos do discurso desnudado dos sentidos

1.3.1.1. O “verbo itinerante” do discurso desnudado dos sentidos

A mística é, por natureza, uma emanção vulcânica de palavra e silêncio. Este magma, ou seja, esta pasta de palavra e silêncio funde-se sob as naturezas amatorias: o amante, o amado, o amor. A ebulição amorosa de que as naturezas amatorias gozam e o seu estado relacional ditam a transparência genética deste mesmo magma. O silêncio acompanha a palavra em toda a sua expressividade e emoção. No enquadramento místico sublinhamos, com Alois Haas, que “o silêncio é – desde o ponto de vista antropológico – uma forma de palavra paradoxalmente facilitada ou restringida pela carência de palavra. Porquê? Porque a ausência da palavra sempre se representa como

⁶⁸⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elogia II*, pp. 28-29.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, *Soneto LXVIII*, p. 213.

uma forma de reter palavras em que o momento negativo fica ligado de modo muito determinado ao positivo. A comunicação não se extingue, e assim não há nenhum caso de ‘incomunicabilidade’ na mística.”⁶⁹¹

A par do valor do silêncio, o cantar e o escrever sobre o amor constituem duas atividades que sempre estiveram no centro da nossa expressão cultural desde o ponto aonde chega a nossa memória histórica.⁶⁹² *Eros* e amor, com a sua força criadora, cobriram as inúmeras páginas da história universal, ainda em branco, cheias de mitos, lendas, dramas, romances, poesias, canções trovadorescas, metáforas, alegorias, etc.⁶⁹³ E, se nos envolvemos no mundo religioso, percebemos que este é tanto mais perceptível se tivermos em conta as diferentes realidades da oralidade e da escrita e, sobretudo, se entendermos como estas realidades não se excluíram, na história religiosa, antes se mutuamente envolveram e cresceram como um todo.⁶⁹⁴ A mística cristã não se aparta destas realidades e factos.

Em forma de prosa, em poesia ou em múltiplas figuras de estilo, os amantes oferecem constantemente significados e funções através de um discurso sobejamente afetivo e inquieto. A mística, podemos adiantar, é o constante *dizer* e *por-dizer* de um *tu-eu-amor*, porque são os amantes em premente ato, buscadores da essência pura do *dizer-te*. E porquê? Simplesmente, porque todo o discurso é um rosto, o face a face da totalidade da essência do amante e do amado; a fidelidade do que *diz*, face ao todo que *é*; a fidelidade do que *diz*, enquanto *é*, face ao outro que ama. A palavra mística é, então, a forma pura da experiência; uma palavra que carrega consigo a energia dessa experiência tu-eu-amor. “Ali onde se produz a experiência mística, surge também uma necessidade de comunicação”, pois constata-se que a mística “ocupa-se da comunicação e não do silêncio”.⁶⁹⁵ O facto de a mística saber que se fala “com o sentido de não-poder-comunicar-se, faz que seja possível comunicar-se *com sentido* sobre essa impossibilidade.”⁶⁹⁶

⁶⁹¹ A. Haas, 2009, pp. 116-117.

⁶⁹² Cf. W. G. Jeanrond, 2013, p. 19.

⁶⁹³ Para uma análise mais detalhada sobre o *eros* e literatura e sobre o erotismo como discurso cultural, leia-se A. Blanch, 1996, pp. 175-181.

⁶⁹⁴ Para uma leitura mais aprofundada desta correlação entre a escrita e a oralidade no mundo religioso, leia-se M. Floyd, R. Haak, 2006 e W. Graham, 1993.

⁶⁹⁵ P. Fuchs, 2009, p. 117.

⁶⁹⁶ Cf. *Ibidem*.

Entender, falar, escrever sobre a “bondade inenarrável”⁶⁹⁷ do tu, sobre esta experiência de amor com esse tu, é uma dificuldade consciente. Uma universal arduidade de toda a mística. A pergunta sempre está lá na mente mística:

Que língua, que saber, que estilo ou arte,
Compreenderá, Senhor, vossa grandeza,
Pois nunca foi capaz de toda a parte?⁶⁹⁸

A resposta elimina qualquer dúvida ousada:

(...) nem aliás, a linguagem humana é suficiente para exprimir cabalmente aquilo que nisto o intelecto sente, nem por palavras corpóreas se pode significar a pureza intelectual das coisas divinas.⁶⁹⁹

Porém, esta dificuldade do *dizer* nunca é o fim em si mesmo, antes pelo contrário, ela é mistério amatório do *logos*, uma vez que se insere no mistério da condição de quem ama e se sente amado. Paul Éluard dizia simplesmente que “o inominável, o fim de tudo só começa na impensável fronteira da morte.”⁷⁰⁰ Há como que uma *trilogia do logos amatório*: o *logos* que comunica o amor do amante, o *logos* que comunica ao amado o seu amor e o *logos* que comunica o amado e o seu amor. O *logos* existe no tempo dos amores: passado, presente e futuro. No passado, reside o *logos antecipante* do amante que busca o amado; no presente, reside o *logos conversacional*, onde estão os que se amam; no futuro, residem o *logos adventício* - enquanto dizente da ânsia desejante do amante pela presença do amado e enquanto *logos* expectante da voz do amante – e o *logos memorial* dos amores vividos e dos amantes. Não se rendendo nem aos tempos do amor nem aos obstáculos, o *logos* determina-se na aventura do *dizer* o amor. Na itinerância, é um *logos* apaixonado e artístico, o único capaz de se constituir como metalinguagem:

Quão diferentes versos chora, e canta
Quem dos suspiros d’alma anda colhendo
Quanto divino amor semeia, e planta?⁷⁰¹

A palavra mística nasce, naturalmente, em terra humana, sem condicional que lhe valha. “Muitas vezes o Amor me disse. Escreve”, confessava Pero Andrade de

⁶⁹⁷ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, S X*, p. 316.

⁶⁹⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia*, p. 281.

⁶⁹⁹ Leão Hebreu, *DA*, p. 49.

⁷⁰⁰ P. Éluard, 2003, p. 195.

⁷⁰¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga II*, p. 29.

Caminha.⁷⁰² E, nasce também em céu divino. Géneses perfeitas, para que a palavra nasça plural, geneticamente relacional, como nos é equacionado por Martin Buber:

As palavras fundamentais não são as palavras isoladas, são pares de palavras. Uma dessas palavras é o par *Eu-tu*. A outra palavra fundamental é o par *Eu-Isso*. (...) Duplo é também o Eu do homem. (...) As palavras fundamentais não exprimem algo que existe fora delas, mas uma vez proferidas criam uma existência. As palavras fundamentais são ditas com o próprio ser. Quando se profere o *Tu*, é também proferido o Eu do par verbal *Eu-tu*. (...) Só com o ser se pode dizer a palavra fundamental *Eu-tu*. (...) Não existe nenhum *Eu* em si, mas apenas o *Eu* da expressão fundamental *Eu-tu* e o *Eu* da expressão fundamental *Eu-Isso*. Ser Eu e dizer Eu é o mesmo. (...) Quem diz uma palavra fundamental entra na palavra e nela persiste. (...) Quem diz o *Tu* não tem uma coisa, não tem nada. Mas entra numa relação.⁷⁰³

Transportando consigo o vigor da experiência amorosa, a palavra discursiva mística, ao invés de perder energia – entropia –, conserva-a. Esta é uma realidade, se equacionarmos vários elementos que subjazem no próprio discurso místico, muito em concreto no discurso místico português, aqui em análise. Um destes elementos é o facto de o discurso destes místicos se posicionar no chamado verdadeiro real e não num quadro idílico, longe de quadros vivenciais concretos. Outro elemento a ter em consideração é o facto de este discurso, com base no real humano, não se poder dizer de uma outra maneira, uma vez que ele transporta, numa mesma equação de palavras, a problematização universalizante da relação amorosa atuante e a comunhão da natureza do mundo com o desconhecido, transformando esta comunhão de limites em natureza conhecida e familiar. Uma verdadeira vocação mimética do discurso, por parte dos amantes (divino e humano). Banidos ficam, assim, os condicionalismos lógicos, o incondicionalismo ou o bloqueamento verbal. A liberdade é o seu cálam, permitindo metamorfosear o mundo divino no humano, criando uma meta-realidade, sem que, contudo, se desligue do real ou do céu. Neste sentido, a palavra discursiva modela, cria, historiciza-se. Testemunha a relação amorosa atuante (porque ama e deseja), repousando em intervalos de silêncio e palavra, que a consciência amante dita. Pois, quem ama e deseja, vela e desvela. Por conseguinte, este será sempre um discurso de mistério, um discurso anelante do tu originante, um discurso que encobre e revela, um discurso a-dual, como sustém Panikkar:

O místico aflora quando o homem se apercebe (de *capture*) de que a palavra não só revela o que a palavra diz, mas que o mesmo dizer vem recoberto de um último véu que a mesma palavra não pode desvelar, posto que ela mesma é um véu que revela a realidade precisamente velando-a. Diz-se o que se esconde no dizer. Por isso se disse que a mística é causa ou efeito da crise da linguagem. Esta afirmação surge no seio da modernidade, que aceitou o nominalismo como mito englobante. Quando as palavras se consideram tão só como símbolos, isto é, como designações

⁷⁰² P. A. Caminha, 1898, p. 100.

⁷⁰³ M. Buber, 2014, pp. 7-9.

mais ou menos arbitrárias das coisas, a mística aparece certamente como crise da linguagem, uma vez que a mística, quando sai do seu silêncio, contesta (interpela) esta afirmação valendo-se da mesma linguagem. (...) A autêntica palavra vela e desvela a glória (*δόξα, doxa*) do real. A mística é esta visão – para a qual se requerem todos os sentidos despertos. (...) ‘No princípio era a Palavra’, dizem vários textos sagrados tanto índios, como cristãos como africanos; mas a Palavra não é o Princípio. O místico aspira a este Princípio *da* Palavra. Este Princípio ‘anterior’ à Palavra (que era *no* Princípio), mas não separável dela, é o *Silêncio*.⁷⁰⁴

Entre a contemplação da voz que se denuncia e a palavra que se confessa, impõe-se a gratuidade do *re-velar-se* assim como a gratuidade de partilhar-se o verbo, sem que se deixe de ser o próprio que diz e escuta.

Tal como Eni Puccinelli Orlandi sublinha, não se pode trabalhar o sujeito sem discurso.⁷⁰⁵ E nesta impregnação, “sentido e sujeito se constituem ao mesmo tempo; ao significar, o sujeito significa.”⁷⁰⁶ Ante a possível ausência de transparência, estamos diante do mistério, uma das componentes mais dinâmicas do discurso desnudado dos sentidos. “Quem poderá, Senhor meu, compreender os conselhos de vossa eterna sabedoria?”, perguntava Frei Tomé de Jesus.⁷⁰⁷ Língua e mistério, uma conjugação que a mística não desmente:

A língua foi-nos dada como intérprete e faraute de nossos conceitos: e para bem há de ser ela um vivo retrato de nosso coração, porque como o coração está encoberto no meio do corpo, onde não alcança a vista, nem pode o entendimento alcançar o que ele naquela escuridão imagina, nem atinar com os seus conceitos e pensamentos, deu Deus a língua, para que por sua indústria saísse à luz o que lá estava escondido, e viesse a público o que estava encoberto: e desta maneira se pusessem os homens a entender e comunicar. De maneira que a língua é a chave que desfecha nosso peito: mas ainda que a língua esteja no coração, todavia o coração não há de estar na língua.⁷⁰⁸

O discurso constitui-se, assim, como um verbo nunca acabado, um verbo atuante de uma relação, um verbo desejante do “ser amante/ser amado”, um verbo em movimento incessante buscando aquele-que-se-ama, na intemporalidade da noite e do dia, dando aí os seus amores.⁷⁰⁹ Um verbo nunca acabado, porque traçou como destino a peregrinação da aventura ontológica de amar o divino. Uma itinerância verbal deliberadamente declarada pelos místicos: “Porque a suma de nosso propósito há de ser

⁷⁰⁴ R. Panikkar, 2008, pp. 48-49; Cf., ainda, p. 50. Sublinhamos o termo *a-dual* na linha deste mesmo teólogo e filósofo, enquanto uma consciência, aqui discursiva, “que nos une ao mesmo tempo e que nos distancia.” (Cf. p. 77).

⁷⁰⁵ Cf. E. Orlandi, 1998, p. 58.

⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 59. Nesta mesma ordem de ideias, Orlandi explicita: “para que nossas palavras tenham (um) sentido é preciso que já tenham sentido. Nossas palavras são sóciohistoricamente determinadas, embora tenhamos a ilusão de que elas nascem em nós. (...) Todo o dizer, para fazer sentido, resulta de interpretação.” (p. 60).

⁷⁰⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 48.

⁷⁰⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 96.

⁷⁰⁹ Parafraseando Ct 7, 11-13.

que digamos o que sentimos, e sintamos o que dissermos”, declara Frei Heitor Pinto.⁷¹⁰ É nesta esteira que consideramos o discurso desnudado dos sentidos, destes místicos portugueses, como *verbo amatório itinerante*.

A palavra mística, tal como a conhecemos, é *adverbial*, isto é, ela é *ad-verbum*, a palavra em movimento, de uma palavra para outra palavra, a palavra em itinerância. Logo, a palavra move-se. Importa ver a palavra, nesta linha de pensamento, não apenas como significante de uma outra realidade, mas como movimento em expansão. A palavra move-se, porque acompanha o movimento do próprio universo.⁷¹¹ A palavra move-se, porque acompanha o movimento daqueles que se movem no universo amatório: os amantes.

O termo esconde, em si, na mesma ordem de ideias, uma dupla realidade. Por um lado, “ele é uma entidade lexical, simples ou complexa, cuja função é significar (...) uma qualquer realidade (...). Ele significa-a.”⁷¹² “As palavras (...) sem sentenças são corpos sem almas”⁷¹³, diz-nos Frei Heitor Pinto. Por outro lado, ele esconde uma ambiguidade que resulta de uma “presença/ausência”, uma “proximidade/distância”, que faz dele um instrumento de aproximação entre aquilo que à partida podia estar separado: o nome e a coisa nomeada.⁷¹⁴ Por isso, o místico pode dizer: “Cumpristes a palavra de acudir a quem vos deseja, e chama.”⁷¹⁵

Somente podemos tratar do amor, avança Pikaza, de uma maneira *dialogal*, ou seja, por experiência; dito mais afirmativamente, “só no amor se pode falar de amor.”⁷¹⁶ A linguagem é o que “está entre”, não pertença apenas de um.⁷¹⁷ Logo, o discurso desnudado dos sentidos é signífero do amor infuso no interior do “sujeito” amatório.

O verbo itinerante molda-se, por conseguinte, no próprio movimento amatório. O movimento amatório gerado pelo *tu-que-se-ama* e no *eu-que-amo* dita essa mesma itinerância desvelante.

Paul Ricœur dizia que “só o diálogo tem um ‘tu’, cuja identificação precede o discurso.”⁷¹⁸ E Pierre-Jean Labarrière sublinhava que a alteridade da relação baseia-se em três elementos: o nome (o sujeito), o verbo (a operação) e o predicado (aquilo em

⁷¹⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 48.

⁷¹¹ Cf. P.-J. Labarrière, 1983, p. 247.

⁷¹² *Ibidem*, p. 250.

⁷¹³ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 80.

⁷¹⁴ Cf. P.-J. Labarrière, 1983, p. 250.

⁷¹⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 127.

⁷¹⁶ X. Pikaza, 2007, p. 528.

⁷¹⁷ Cf. G. Gusdorf, 1970, p. 44.

⁷¹⁸ P. Ricœur, 2011, p. 130.

que o nome encontra a sua especificação).⁷¹⁹ Não fugindo a este enquadramento e tendo a palavra carácter amoroso, esta é, essencialmente, movimento de um *eu* face ao *outro que se ama*, revelando que se ama. Por seu turno, aquele que ama é atração da palavra e, simultaneamente, tração da mesma. Assim, a palavra discursiva é testemunha sempre da presença do outro que se ama e das ebulições íntimas que cada um dos amantes deixa transparecer. O amor por um tu-que-se-ama faz falar o eu-que-ama-e-se-sente-amado. O amor torna-se, assim, cláusula do verbo itinerante do discurso desnudado dos sentidos. É, sem dúvida, o amor maceração da palavra, isto é, o amor é o líquido tintureiro onde mergulha a palavra e a palavra é a substância impregnada, que se deixa diluir nos seus princípios solúveis do amor. E, se alguma quietude queremos considerar da palavra mística, alguma paragem, é precisamente nesta submissão à maceração do amor, onde se pode aí “lançar âncora à língua e amainar as velas das minhas palavras”, diz Frei Heitor Pinto.⁷²⁰

O discurso, precedente da habitação daquele-que-se-ama no coração daquele-que-se-ama, reúne, em si, um conjunto de modalidades amorosas: a) o discurso tem essência de união, porque o “amor é uno”⁷²¹; b) o discurso possui essência de desejo (*epithymia*), porque “sem o desejo humano de reunião com a origem, o amor a Deus torna-se uma palavra absurda”⁷²²; c) o discurso possui essência de *eros*, uma vez que faz a “separação radical do eu-centrado-em-si-próprio”, porque, naturalmente, “um santo sem *libido* deixaria de ser uma criatura. Mas não existe tal santo”⁷²³; d) o discurso possui essência de *philia*, porque extrai a palavra do seu polo pessoal, intimamente unido ao *eros*⁷²⁴, porque bebe da relação referencial ao outro, enquanto experiência de um igual, na qual reside a sua vida.

De forma direta, esta realidade transfere-nos para a questão de que todo o interior amante e todo o interior amado, pensado e sentido, necessita de confiança. Comunicar é existir, logo não comunicar é algo impossível. Poetas de amor em desvelo, os amantes discursivos sabem “desde sempre que não é possível possuir-se a si mesmo, dentro de si mesmo.”⁷²⁵ A palavra poética do amor, para o humano, “anula o problema

⁷¹⁹ Cf. P.-J. Labarrière, 1983, pp. 250-259.

⁷²⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 79.

⁷²¹ P. Tillich, 1968, p. 42.

⁷²² *Ibidem*, p. 45.

⁷²³ *Ibidem*, p. 47.

⁷²⁴ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁷²⁵ M. Zambrano, 2000, p. 127.

da existência humana”⁷²⁶, sendo acesso à “pátria humana”⁷²⁷ e à pátria trinitária. A comunicação amatória, para o divino, anula a solidão do amor total, sendo acesso à “pátria trinitária” e à “pátria humana”. Na mística, na realidade, o desejo do divino pelo humano e pelo seu amor ganha consistência gradual no coração do místico.

Posto isto, o tu-amante desvela-se na palavra, desvelando o eu-amado na mesma palavra; o mesmo se passa, relativamente ao amado: o eu-amado desvela-se na palavra, desvelando o Tu-amante na mesma palavra. Prova translúcida de que o amor não é uma matéria morta, mas erupção constante de vida e da vida dos amantes. Daí que toda esta palavra seja existência. É corpo e alma. É nudez. É pergunta. É resposta. É sentimento, emoção, dúvida. É intervalo silenciado. É confiança. É deslumbramento ... É sempre um *nós* que apenas começou num *eu* ou num *tu*. Exatamente, porque amar “é dialogar com outro, é conhecer e conhecer-se: só desta forma, fazendo-se palavra, o amor se torna humano.”⁷²⁸ O verbo itinerante do discurso, neste caso, forma um discurso místico, absolutamente desnudado dos sentidos, um dizer-de-sentir-para-um-tu-que-se-ama.

Só o verbo itinerante tem condição de *assemelhar* os amantes. E porque é itinerante, o verbo discursivo místico é sempre um colocar-se a par daquele-que-se-ama.⁷²⁹ Logo, do amante/amado o verbo será sempre inclinação, direção, aproximação. Podem ser palavras exteriores ou interiores.⁷³⁰ Sobretudo, “não são necessárias muitas palavras, mas as eficazes: sejam elas poucas, e saiam da boca com tento, como da mão do semeador cai a semente.”⁷³¹ Não importa a forma criativa e ajustável ao que pronuncia o texto: “Não vos lembra o que diz o Senhor. Aos meus escolhidos falarei em sonhos?”⁷³² É na agitação amatória que o verbo inicia a sua itinerância.

Porque só a palavra que parte é que pode encontrar e ser encontrada; só a palavra que se diz pode ser escutada e respondida; só a palavra que se escreve pode ser comungada e ser desejada; só a palavra peregrina pode visitar o coração do amado e por este ser acolhida; só a palavra caminheira pode levar novas a este amado e novas trazer;

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁷²⁷ G. Gusdorf, 1970, p. 5.

⁷²⁸ X. Pikaza, 2007, p. 524. Pikaza sublinha, ainda, que o “amor é consentir no que a outra pessoa te diz”. Neste ponto de vista, os que procuram converter o amor em puro instinto sem palavra mais não fazem do que destruir o seu sentido mais profundo, o seu conhecimento, que é sempre dialogal (Cf. pp. 524-525).

⁷²⁹ Cf. Frei António das Chagas, *OEP, SE, terça-feira, Noa*, p. 33.

⁷³⁰ Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 318.

⁷³¹ Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 56.

⁷³² *Ibidem*, p. 16. Arrais recupera aqui o texto do Livro dos Números: “O Senhor desceu na coluna da nuvem, pôs-se à entrada da tenda e chamou Aarão e Maria. Aproximaram-se, / e Ele disse: «Escutai bem as minhas palavras. Se existisse entre vós um profeta, Eu, o Senhor, manifestar-me-ia a ele numa visão. Eu me daria a conhecer em sonhos, falaria com ele.” (12, 5-6).

só a palavra nómada pode ser sonhadora, visionária, arquitetónica; só a palavra solta livremente pode ser tocada e beijada. E só a palavra deambulante tem como mãe-d'água a polissemia.

1.3.1.1.1. A natureza divina é comunicar-se

O divino, todo Ele, é comunicação desejante, uma vez que a sua essência é amor e bondade infinita. “Quando Deus se inclina sobre os homens, o seu meio predileto é a palavra”⁷³³, enuncia Kolvenbach. E o místico Frei Amador Arrais profere: “A natureza de Deus é mostrar-se.”⁷³⁴ E mais acrescenta: “E pois cremos que Deus é sumo bem, cujo é próprio comunicar-se sumamente, creiamos também que por ser este não podia estar sem comunicar sua substância.”⁷³⁵ Ele é o próprio livro de dentro e de fora⁷³⁶, que “a todos se quer comunicar inteiramente sem exceção de pessoas.”⁷³⁷ Um divino amante que “se fez manual e tratável, e acomodando-se a todos nossos usos e proveitos.”⁷³⁸ Um divino, comunicativo⁷³⁹, cujo desejo de conversação amorosa tem já história, como atesta Frei Tomé de Jesus: “Bem mostrastes a Adão que o vosso gosto, e desejo, era não dar trabalho, mas prazer: conversar os homens sem penas, nem dores, criá-los em paraíso como Príncipes para virem a ser Reis da glória.”⁷⁴⁰

A sua encarnação é o expoente máximo desta comunicação. O movimento amatório por excelência, sendo o Verbo de amor. Frei Heitor Pinto denuncia-o: “Pois como podia Deus mais sumamente comunicar-se connosco que fazer-se homem como nós, tomar nossa natureza, e conversar connosco?”⁷⁴¹ Também a criação é ela mesma obra de comunicação desejante do divino, enquanto amador do homem. A criação surge assim como *verbo estético* aos olhos do amado do divino; é o verbo presenteador, em forma de retrato⁷⁴², do amante ao amado. E, para Manuel Bernardes, ao criar o homem à sua imagem e semelhança, mais não teve o amante como objetivo o poder comunicar-se com ele “com mais “abundância” que a todas as restantes criaturas e “por modo

⁷³³ P.-H. Kolvenbach, 1999, p. 27.

⁷³⁴ Frei Amador Arrais, *D*, D II, AA, p. 59.

⁷³⁵ *Ibidem*, D III, GJ, p. 187.

⁷³⁶ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 176.

⁷³⁷ D. Gaspar de Leão, *DPI*, p. 207.

⁷³⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, E VII, p. 43.

⁷³⁹ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 305.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, *TJ* I, p. 49.

⁷⁴¹ Frei Heitor Pinto, *IVC* I, *DVF*, p. 61.

⁷⁴² Padre Manuel Bernardes, *TE* I, *DP*, *ET*, p. 54.

supremo”⁷⁴³ “Que maior glória para Deus, que comunicar tão francamente sua Divindade!”⁷⁴⁴, expressa ainda este místico. O movimento amoroso traz o amante para o amado, para que este se movimente em orientação ao amante. O verbo discursivo não só traz novas desse movimento - “Vós escrevestes em minha alma vossa lei para por ela ir a vós”⁷⁴⁵ - mas traz também os segredos do amante, como declara o salmista: “*Vou abrir a minha boca em parábolas e revelar os enigmas de outros tempos.*” (Sl 78, 2).

Não há lugar ao discurso vazio, porque este está impregnado do *logos* primordial; não há discurso calado, porque este existe a partir do *logos* revelado. A força da palavra do divino amante tem o poder criador da sua essência. Dela nos fala Manuel Bernardes, na sua obra *Pão Partido em Pequeninos*. No diálogo narrado – forma tão apreciada destes místicos – o secular pergunta ao religioso se “podem umas palavras ter força e virtude para fazer tão grande maravilha?”, ao que o religioso responde que “Sim; que são as palavras de Deus, e Deus faz com a sua palavra tudo o que quer; assim como disse, que se fizessem todas as criaturas do Céu e da Terra, e logo foram feitas, sendo de antes nada”⁷⁴⁶. Um poder verbal personificador e dialogal.

A experiência do humano-amado percebe na palavra do divino-amante como aquele que se *identifica* (Gn 26, 24; Ex 3, 14; Mt 17, 5; Act 2, 17-21), que *faz* (Gn 1 e 2), que *chama* (Jr 1, 4-19; Is 6 1-13), que *elege* (Is 41, 10; Jo 15, 16), que *faz aliança* (Dt 26, 16-18), que se *torna carne habitando no meio de toda a criatura* (Jo 1, 14), enfim, que envolve toda a existência. É o divino amante quem pode abrir a boca para que o amado possa falar do amante e louvá-lo (Sl 51, 17; Is 57, 19).⁷⁴⁷ É a presença do divino amante capaz de ser voz das vozes, a Palavra das palavras, aquela que goza de asseidade e por isso se eleva acima de tudo o que existe, para que possa repousar o discurso preñado de palavras amorosas (Is 40, 6-11).

O tu-amante é interlocutor por excelência, quer porque é ele mesmo comunicação em desejo, quer porque a sua própria palavra é uma realidade linguística⁷⁴⁸. Para Jorge Gracia a pergunta sobre como podemos conhecer Deus assenta não só na pergunta sobre o significado do texto revelado, mas também sobre os significados de toda a mente, toda a teologia, toda a tradição, etc.⁷⁴⁹. Mesclam-se, em unidade

⁷⁴³ *Ibidem*.

⁷⁴⁴ *Idem*, *TE II, DP, AP*, p. 16. Esta ideia é tema do seu “*Cântico de Glória*” (Cf. *TE II, A*, p. 69).

⁷⁴⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 102.

⁷⁴⁶ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 56.

⁷⁴⁷ Cf. J. Guillet, 1976, pp. 237-252.

⁷⁴⁸ Cf. H. Waldenfels, 1994, pp. 112-113.

⁷⁴⁹ Cf. J. Gracia, 2001, p. 187.

entroncada, o tu amante, a sua palavra, todas as estruturas humanas e todo o contexto histórico religioso e cultural.

1.3.1.1.2. A natureza humana é comunicar-se

Tantas vezes repete Frei Heitor Pinto, na sua obra *Imagens da vida cristã*, a frase “A nossa conversação é nos céus”⁷⁵⁰, que somos levados a correr o risco de colocarmos o discurso místico no plano longínquo, celestial. Todavia, o desejo comunicacional põe em jogo as dimensões limite, sobretudo quando em causa está uma relação humano-divina.

A criatura humana tem uma natureza de comunicação desejan-te. “Viverei pela língua louvando-vos”, declara Tomé de Jesus.⁷⁵¹ Da palavra discursiva ela vive; esta palavra será deixada como sua herança: “Eu desejo que o meu testamento seja de paz, amor, piedade, e misericórdia.”⁷⁵²

O movimento natural amatório do amante humano é direcional, à procura do amado-divino, tem nele o seu destinatário no louvar, e tem nele a morada de uma presença unitiva constante. Porém, é um movimento de retorno, enquanto consciência de infidelidade, de dor, de distância. Deste modo, o verbo molda-se nestas modalidades amatórias. Note-se, no entanto, que este verbo será viajante, que ora parte do coração e da mente consciente, ora a estes lugares regressa, seja em jeito dialogal, em jeito de solilóquio ou em jeito de escuta. O verbo discursivo, que se vai formando do existir amatório, purifica, filtra, sintetiza e faz renascer. A confidência que dele resulta torna-se densa, explosiva, epítome, sem abdicar do *por-dizer*. É toda a linguagem no seu pleno esplendor de ser, a um tempo, vocação à humanidade, espalhando-se na sua função psicológica, intelectual e espiritual⁷⁵³, e vocação à transcendência.

Modalidades discursivas que encontram na oração a forma amatória por excelência. Porque em oração, quando o místico *se mete todo dentro do seu coração*⁷⁵⁴, confidenciam-se segredos, histórias, etc. A oração tem de rebentar em palavras. Esta

⁷⁵⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DR*, p. 114. O termo *conversa*, do latim “*conversatio*”; formação *com-* (junto) mais *vertere* virar, voltar-se para, dar a volta). Inicialmente a expressão indicava a noção de “viver com, encontrar-se com frequência”. Curiosamente, junto da população em geral este termo assumia também o significado de namorar. (Cf. *Dicionário Prático Ilustrado*, 1928, J. Séguier (Dir.); *Novíssimo Dicionário latino-português*, F. R. Santos Saraiva; *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, J. P. Machado).

⁷⁵¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 339.

⁷⁵² Frei Amador Arrais, *D, D VIII, TC*, p. 462.

⁷⁵³ Cf. G. Gusdorf, 1970, p. 5.

⁷⁵⁴ Cf. Frei António das Chagas, *OEP, SE, terça-feira, Matinas*, p. 24.

inevitabilidade vai para além do evitar a preguiça de espírito, como equaciona Gaspar de Leão.⁷⁵⁵ O uso do verbo discursivo oratório tem, para este místico, três razões claras: “A primeira para incitar mais o desejo à devoção interior: porque ajudado do exterior, mais facilmente se levante o espírito em Deus. (...) A segunda razão é a obrigação, que a Deus temos: criou em nós corpo, e alma, em razão está, que com ambos o sirvamos, como diz S. Paulo, orarei com a língua e com o espírito.”⁷⁵⁶ (...) A terceira razão é a abundância do espírito: porque muitas vezes, ainda que não queiras, arrebeta com seu ímpeto, e fervor em palavras, e sinais exteriores, conforme ao que diz David, Alegrou-se o meu coração, e minha língua bailou com prazer.”⁷⁵⁷

E, sem nada retirar destas palavras de Gaspar de Leão, o verbo discursivo tem a delícia afetuosa dessa escuta da voz do amante. António das Chagas di-las em múltiplas frases iniciadas por expressões como: “Parecer-me-ia que o Senhor me diz”; “Parecer-me-ia, que se não queixa tanto o meu Senhor”; “Parecer-me-ia, que o Senhor me conta”; “Aqui me parecerá que me diz o meu Senhor”; “Aqui me parecerá, que me deitando nos seus braços me agradece”; “Parecer-me-ia, que o Senhor me responde.”⁷⁵⁸

Sinal sempre de existência e presença do tu a quem ama, o amado anima-se nela. Como Kolvenbach expressa, “Deus e o homem fazem-se sinais, este através da linguagem humana, aquele atuando no coração humano por meio de movimentos e movimentos”⁷⁵⁹. A chegada da voz e da palavra do amante é segurança e tranquilidade. Por isso, o discurso é sempre dos sentidos, dos sentimentos e emoções. A não comunicação, contudo, é sempre um sinal de que algo não está bem. O silêncio divino é sempre sinal que rapidamente se transforma em questionamento – é a linguagem que facilmente revela a fragilidade do humano e a dependência visceral deste em relação ao Tu: “Se nosso Senhor não nos comunicar tanto do seu amor, podemos-nos ajudar das considerações que se puseram atrás, assim para nos inflamarmos em caridade, como para entendermos e continuarmos estes atos.”⁷⁶⁰

A relação, também ela, ganha dinamismo no discurso. A relação entre estas realidades é de tal forma estreita que não se torna justo colocá-las em confronto, antes

⁷⁵⁵ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 267. Cf., também, p. 304.

⁷⁵⁶ D. Gaspar de Leão sustenta-se no texto 1 Cor 14, 14: “*Porque, se eu rezo em línguas, o meu espírito está em oração.*”

⁷⁵⁷ D. Gaspar de Leão, *DP*, pp. 267- 268. Gaspar de Leão, neste ponto, refere-se ao Salmo 16, 9, quando alude às palavras de David: “*Por isso, o meu coração se alegra e a minha alma exulta.*”

⁷⁵⁸ Cf. Frei António das Chagas, *OEP, SE*, terça-feira, Prima, Terça, Sexta, Noa, Vésperas e Completas, pp. 27-37); quarta-feira, Terça, p. 46.

⁷⁵⁹ P.-H. Kolvenbach, 1999, p. 29.

⁷⁶⁰ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 83.

devemos percebê-las como dinamismos de duas “entidades” que se percebem em consciência existencial. O verbo itinerante discursivo, nesta ordem de ideias, transpira sempre esse entendimento ou essa concepção que está patente no espírito humano, assim como a experiência que vai tendo do divino.⁷⁶¹ A imagem de Deus amante, assumida pelo místico, mais ou menos consciente, está sempre presente no discurso. Ora a imagem é um poder da personalidade, capaz de atravessar toda a ação humana de relação, reflexão e de disposição livre.⁷⁶² No discurso místico a diferença situa-se na consciência e experiência, pela graça de que o amante penetra todo o íntimo da realidade e da criatura:

Nada sucede neste mundo que não seja um perpétuo grito, com que Deus nos avisa; e fala, que não seja um despertador mudo, com que o Senhor nos desperta, nos estremece e nos acorda.⁷⁶³

Oh chamemos com a Oração, pondo somente nele os olhos, que ele fará parar os ventos, e porá em obediência os mares, em uma tranquilidade tão outra das que são todas as do Mundo, que possam admirar-se os homens, e dizer com louvor, e espanto, quem é este cujos Impérios, a cuja voz, a cujo aceno, mares, e ventos obedecem.⁷⁶⁴

Contudo, nenhum discurso, por mais desnudado que seja, diz inteiramente o amante, o amado, o amor – isso seria agonia da palavra. A montante reside o fundamento: a existência de um amante, de um amado, de um amor. Ora, nenhum deles cabe numa única palavra – isso seria a narcisante morte da sua relação. Ambas, naturezas amatórias e discurso, se vão construindo e se vão revelando, ritmadas pelo seu amor. E, quanto mais o fazem, mais adentram no outro amado, mais se gozam, mais dizem.

A linguagem é a própria experiência; uma experiência que se purifica na própria linguagem. Há nelas – experiência e linguagem –, naturalmente, lugar para uma estética do *formar-se*, graças a um processo criador, inerente à metalinguagem que se realiza. “A criatividade é um estado excitado-exaltado do despertar com um aumento característico tanto do *conteúdo de dados* como da taxa de processamento de dados.”⁷⁶⁵ Disso tem consciência D. Gaspar de Leão que enfrenta uma consciência que o discurso será sempre resposta ao tu que há muito tomou a iniciativa de usar uma linguagem cheia de iguarias e deleitações:

⁷⁶¹ Cf. M. Erickson, 1998, pp. 517-536.

⁷⁶² Cf. *Ibidem*, p. 532.

⁷⁶³ Frei António das Chagas, *LFAD*, L IV p. 19.

⁷⁶⁴ *Ibidem*, L VII, pp. 37-38.

⁷⁶⁵ R. Fischer, 2010, p. 147.

Porém depois que algumas vezes fala Deus por iguarias e deleitações corporais para entendermos, como tenho dito, logo e as mais vezes nos declara a verdade dizendo, Eu sou a vossa herdade, prémio e glória, em me verdes esta bem-aventurança: porque sou a fonte e rio de todos os deleites que satisfazem e enchem as almas.⁷⁶⁶

Toda a mística abarca o todo do *dizer*, do *por-dizer* e do *como dizer*, porque é uma das realidades humanas mais completas que a pessoa humana pode ter. Como balizar, de forma plausível, uma realidade que experimenta constantemente o *para além dos limites*? Como estancar a palavra, a realidade vivenciada, o espaço que eventualmente medeia infinito e finito ou, ainda, o outro com quem me relaciono? Como secar o símbolo na sua força avassaladora de unir o corporal e o não corporal “se o símbolo remete para uma realidade diferente e mais complexa”, uma vez que “ele encerra em si uma potencialidade de infinito.”⁷⁶⁷ Por um lado, John White refere:

A linguagem é simbólica: a linguagem-pensamento é o pensamento mediante símbolos e os símbolos sempre são menos que as realidades que representam. Assim, a linguagem restringe a consciência e põe limites à compreensão. (...) O estado místico, pois, encontra-se para além das palavras e é altamente emocional. (...) O mais alto estado de consciência é muito mais que pura subjetividade. É subjetivo mas de uma maneira paradoxal: a iluminação revela *que o mais profundamente pessoal também é o mais universal*. Num estado místico, a realidade e a idealidade unificam-se.⁷⁶⁸

Por outro, consideramos que o verbo itinerante, na mística, tem vocação de infinito. É-se palavra, enquanto se é amor e por amor: condição de existência. A não relação é mudez existencial. O *eu* e o *tu*, no amor, existem na palavra e esta nesse amor relacional. Toda a palavra, mesmo no solilóquio é sempre um diálogo, um frente a frente, o rosto de estar-no-mundo. Pikaza toca alguns pontos fundamentais da circularidade que ocorre entre amor e palavra:

Só na forma de diálogo, de chamada, e resposta se pode reconhecer um ente querido. O amor é, antes de tudo, uma *chamada*. (...) O amor é uma vocação: chamaram-nos e tu aceita-lo, cultivalo e agradece. Só então é possível a *resposta*: convidaram-me e eu aceito-o; traçaram-me uma missão e eu assumo-a, com afeto e compromisso. Isto supõe que a linguagem do amor é dialogal, é *comunicação* de abertura que quer tornar-se transparente (...) O amor é *liberdade*, que me oferece uma palavra de respeito, enriquece-me e deixa-me ser, fundamenta-me e potencia-me. Ao mesmo tempo é *transcendência*: capacita-me para superar as limitações do meu ser no mundo, e abre-me face à imensidade do gratuito. A palavra do amor só tem sentido e se expressa na forma de encontro.⁷⁶⁹

⁷⁶⁶ D. Gaspar de Leão, *DP*, pp. 43-44.

⁷⁶⁷ G. Ravasi, 2014, p. 27.

⁷⁶⁸ J. White, 2010, pp. 12 e 17.

⁷⁶⁹ X. Pikaza, 2007, p. 528.

Ora o verbo discursivo, porque itinerante, recorre a artifícios diversos, quando precisa de relatar, narrar, responder, descrever a terceiros. A comparação, o matiz, a imagem, a metáfora, o oxímoro, a memória,... são modos de ensaiar a aproximação daquilo que outro viveu ou pensa àquilo que se quer passar a outro.

O discurso narrativo, informativo, descritivo obriga a este esforço. Para lá de já não ser experiência direta, ele também não é discurso direto; é discurso indireto, que medeia pela narrativa, pela descrição, o que a experiência ou a relação direta guardam de inenarrável. Ao contrário, quando alguém fala com outro sobre aquilo que ambos vivem, as palavras levam já consigo a carga única da cumplicidade, que ora prescinde das palavras ora da sua semântica e hermenêutica. É o lugar dos intervalos conjugais do discurso. O discurso é, por isso, um discurso desnudado de tudo aquilo que o atrofia quando é discurso para um outro.

Este é um discurso nu, sem véu e sem coberto a retirar. Sem necessidade de pudor, sem precisão de cobrir. A ocultação que exista é, antes, exercício de sedução que concorre para a declaração que o outro singularmente percebe e o atrai. Só assim se entende o erótico como discurso embrionário do tu. É este tu a própria linguagem de destino. Pikaza sublinha esta realidade afirmando que “para que o impulso sexual se torne amor, é necessário que se eleve e se realize no plano da linguagem, como palavra aberta a outra pessoa. (...) O amor faz-se diálogo e expressa-se na forma de comunhão pessoal: eu me ofereço; converto o meu corpo na palavra dirigida ao outro e deixo que o outro me responda.”⁷⁷⁰ Amor e linguagem mesclam-se, assim, numa cumplicidade absoluta.

O discurso é sempre a simbologia da vivência íntima: a síntese estética do significado, ou melhor a estética de se desnudar. Todo o amado gosta que o amante seja poeta, serenateiro. Talvez porque se sente a razão de ser de tal expressão, ou simplesmente porque sabe que esse é o único momento em que a palavra ultrapassa o próprio amante, enquanto ser físico, a palavra é mais do que a presença física do amante. A palavra é a forma do amado ser todo, em pleno. É então natural que o amante místico seja poeta, porque faz do amor motivo de arte, parafraseando Couto Viana.⁷⁷¹ Poeta do tu amante, transforma-se em poeta do eu-amado. Cicatrizado pelo amor, a sua linguagem é carnal, sentida e animada. Esta é a grande distância que separa o místico do encantador de formas ou simples buscador de algo. Levando ao mais fundo do ser, a

⁷⁷⁰ *Ibidem*, p. 525.

⁷⁷¹ Cf. A. Viana, 2009, p. 86.

linguagem mística exhibe o translúcido e a essência; por conseguinte, ela transforma-se no próprio léxico-gramatical do humano – o “acesso à pátria humana”, parafraseando Georges Gusdorf.⁷⁷²

Seja em forma de verso, seja em forma de prosa, o que se diz é sempre a verdade poética da pessoa, na sua singularidade, mais ou menos consciente. Jean Cassou, curiosamente, falava desta verdade expressando que a poesia é “a mais perfeita expressão do homem, a sua mais alta operação espiritual” cujo fim “é explicar o homem, acompanhá-lo, exaltá-lo no decurso da sua prodigiosa ascensão.”⁷⁷³ Alcides Soares e Fernando Campos, situando-se no mundo da prosa portuguesa, expressam:

A prosa religiosa é perfeitamente adulta na narração e descrição: Samuel Usque, Heitor Pinto, Amador Arrais escrevem páginas descritivas das mais belas de toda a nossa literatura. O misticismo, dando toda a força à linguagem do sentimento, do arroubo ou do êxtase; e a ascese, moderando essa linguagem com a especulação da filosofia moral, - estavam indicados para iniciarem a prosa naquela subtileza e fluência que a poesia tinha atingido com a linguagem do amor profano e divino. Neste aspeto é particularmente notável a prosa de Fr. Tomé de Jesus. Aí, a língua amoldou-se completamente ao espírito. A ausência de descritivismo, de imagens concretas e comparações, o uso de apóstrofes ardentes, aquele emprego do condicional no rebuscar hipóteses infundas que alimentam na alma a sua atitude mística – são os principais sintomas do alto cume a que chegou com o frade agostinho a língua portuguesa. Não precisou de bordões de estilo nem de enfeites de retórica: a sua verdadeira perfeição é a simplicidade. (...) Onde a língua, seguindo os trâmites normais, com os velhos recursos de estilo, se nos apresenta limpa, desempoeirada, quase moderna, é em Fr. Heitor Pinto e D. Fr. Amador Arrais.⁷⁷⁴

1.3.1.2. A erologia do discurso desnudado dos sentidos

Porque a experiência é direta, porque a simbiose é total, as palavras ditas ao outro, comportam em si a própria experiência, elas são lugar da experiência amorosa. Um lugar de experiência que lhe dá o estatuto de naturalidade. Um natural, que longe de uma aglossia, lhe provê a condição e faz ser palavra pragmática (contém intencionalidade), performativa (falamos do próprio poder da palavra), existencial (presente no *eu*, é auto implicativa), fenomenológica (percebe e descreve a própria experiência mística), argumentativo-apologética (estabelece razões objetivas do *eu*, persuadindo o tu). De Bernardes surge o dulçor do discurso:

⁷⁷² G. Gusdorf, 1970, p. 7. Para uma melhor compreensão da junção da função léxico-gramatical na língua, da qual nos apropriamos em termos similares, propomos a leitura do texto “*O Léxico: semântica e gramática das unidades lexicais*”, de Graça Rio-Torto, 2014.

⁷⁷³ J. Cassou, cit. L. Carlos, 2003, p. 2.

⁷⁷⁴ A. Soares e P. Campos, 1950, pp. 18-19.

Deixai-me, Senhor, tomar na boca muitas vezes esta palavra *Vós*; porque nela sinto alívio de vossa ausência; e se um *Vós* por ser vosso no significado, encerra doçura, consolação e alívio; que sereis *vós* em *vós* mesmo, visto e possuído eternamente?⁷⁷⁵

A afetividade orientada para o exterior não deixa de ser expressão do estado interior do sujeito.⁷⁷⁶

Sílvio Lima escreveu: “A religião é amor, e amor que sabe, ou conhece. Amor-conhecimento, amor-experiência. Segundo o crente, quem ama o divino, vive-o e conhece-o. A religião assenta numa experiência cognoscitiva. Há uma experiência religiosa, superior e diferente da experiência científica; esta dá-nos o relativo, aquela o absoluto.”⁷⁷⁷ Ora, é neste quadro referencial e experimental que a mística se enquadra enquanto é, ela mesma, amor. Nesta expressão vivencial amorosa, a palavra construída será sempre, caracterialmente, amor. E todo o amor “é um mistério criativo”⁷⁷⁸, logo a palavra do amor é, ela mesma, criativa. D. Manoel de Portugal, em jeito de fecho relacional, e recuperando as palavras de São Tomás, declara: “a caridade e amor de Deus é uma amizade fundada sobre [a] sua comunicação, e uma familiar conversação de Deus, que nesta vida se começa.”⁷⁷⁹

Uma palavra (amor) que move as entranhas de quem a vive e que “cada vez que é empregue, suscita uma impressão de calor, de paixão, de felicidade, de realização. Leva-nos a pensar em momentos passados, presentes ou antecipados de amar e ser amado.”⁷⁸⁰

O *logos* empregue tem o ritmo dos movimentos amorosos, carregados de erotismo. Tal como o ato, o gesto, o timbre, o corpo, etc, vão regamboleando em conquistas atrativas do amado, oferecendo sinais sensuais do desejo de união, também o *logos* se engendra carregado de vibrações, ondulações e rotações, envolvendo toda a palavra num elo sensual. Só assim se entende que a palavra gema, grite, suspire, anseie, rejubile, diga o nome do amado, pergunte, beije... E, neste dizer, não hesitará em envolver as “vozes” que a rodeiam na procura do amado e na confiança do seu amor pelo seu amado.⁷⁸¹ Bernardes fala das criaturas que lhe declaram formosura do amado.⁷⁸²

⁷⁷⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S X, p. 322.

⁷⁷⁶ Cf. C. Bernard, 1985a, p. 22.

⁷⁷⁷ S. Lima, 2002, p. 554.

⁷⁷⁸ W. Jeanrond, 2013, p. 23.

⁷⁷⁹ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 37. A referência dada de S. Tomas é: *Suma Teológica* 2, 2, q. 23, art. Primus. Esta mesma ideia volta a frisá-la na p. 43.

⁷⁸⁰ P. Tillich, 1968, pp. 17-18.

⁷⁸¹ Também em outros textos místicos encontramos esta mesma realidade, sendo, muito provavelmente, o *Cântico Espiritual* de S. João da Cruz o expoente máximo deste coro criatural em uníssono: “Ó bosques e

Esta é a erologia que entendemos existir no texto destes nossos místicos. Uma erologia que se espalha na sua ação simbólica – este material humano, mestre na arte de atrair o amado – podendo, assim, ser a via primordial de expressão, extensão e desenvolvimento do amor.⁷⁸³ E quando se trata do amado divino, a palavra simbólica demonstra a sua perícia no que toca à desconstrução de toda a complexidade subjacente a este amado/amante. O que podemos adiantar é que “a lógica simbólica, ao contrário, [da linguagem metafísica] movendo também a experiência vital, não sente a mesma necessidade de negar o próprio substrato empírico, porquanto o seu intento é principalmente formar um discurso que se relaciona não a Deus em si mesmo mas à relação que o homem tem com ele. À lógica simbólica basta portanto prolongar a própria percepção concreta até à infinidade.”⁷⁸⁴ À palavra simbólica cabe-lhe perpetuar a memória do ato experiencial, atribuir-lhe rosto, valor, garantia e eternidade. Mais, ainda, ela torna a própria experiência dialogal e comungante, engrandecendo-a. A figura do símbolo, afirma Manresa, “é o resultado de um movimento que, partindo da mesma experiência imediata, vai conduzindo, através de toda ela – em toda a sua pluridimensionalidade – aquele ‘território de sentido’ que se apresenta figurativamente na experiência.”⁷⁸⁵ O símbolo, diz ainda Manresa, “tem em si mesmo o que poderíamos chamar um ‘poder ontológico autónomo’”, sendo portador de significado e permitindo “a participação naquilo que necessita de símbolo para ser participado” (a necessidade de símbolo).⁷⁸⁶

Sabemos o quanto estes místicos mergulham na palavra bíblica. Há uma identificação tal com a palavra sagrada que por vezes a indistinção é quase uma realidade. O místico apropria-se deste *logos*. Os livros sapienciais, proféticos, os textos joaninos e as cartas paulinas são textos de eleição. Os místicos lusitanos percebem bem o quanto a palavra vetero e neotestamentária é uma experiência de afetividade (tenhamos bem presente, aqui, os Salmos).⁷⁸⁷ Sabem, também, que a palavra, a revelação, a aliança, a eleição são categorias que estruturam o pensamento bíblico e que não há par para a pedagogia da relação como os relatos bíblicos (exemplos claros são os

espessuras / plantados pela mão do meu Amado! / Ó prado de verduras / de verduras / de flores esmaltado / disse se Ele por vós terá passado!” (CB 4).

⁷⁸² Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XII*, p. 383; Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DC*, p. 22.

⁷⁸³ Cf. B. Lunceford, 2009, p. 84.

⁷⁸⁴ C. Bernard, 1985a, p. 90.

⁷⁸⁵ P. Manresa, 1977, p. 18.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, pp. 113-114.

⁷⁸⁷ Cf. J. Garrido, 1996, p. 261.

de Abraão, Moisés Jeremias, o Cântico dos Cânticos, a relação com Jesus, o caminho dos discípulos), havendo um claro primado da afetividade teologal, onde se passa da gnosis ao amor teologal.⁷⁸⁸ Ambas, Bíblia e mística, são uma verdadeira “sinfonia de símbolos.”⁷⁸⁹

A metáfora esposo-esposa surge como um *logos* subconsciente e consciente (a analisar pelo número de vezes que a ela recorrem os místicos) à mentalidade mística e ao traço escrito da mesma. Tal como esta metáfora constitui “uma das mais destacadas metáforas da Bíblia, recolhida no seio da experiência familiar e que se transformou com o tempo, num dos símbolos mais ricos da atuação de Deus para com o seu povo e mais expressivos das esperanças que este enraíza no futuro”⁷⁹⁰ – como nos enuncia José Augusto Ramos –, também ela constituiu e constitui um dos símbolos mais sintomáticos da relação amorosa entre o divino e o humano para a própria mística. Do mesmo modo que na história da salvação este simbolismo põe a nu a densidade da dimensão dialética, a densidade vivencial de uma relação, o seu entusiasmo, o seu dramatismo e todo o seu agir ético⁷⁹¹, também nesta mística portuguesa (tal como acontece na mística em geral) o mesmo acontece. As palavras de “esposo”, “amado”, “amada” “irei atrás de ti”, “prostituições”, “adultérios”, “infidelidades”, “ardeu de amor para com os seus amantes”, “amado por outro”, “nudez”, “sob todas as árvores verdejantes te reclinaste e te prostituíste”, “Eu dormia, mas de coração desperto. Chamam! É a voz do meu amado, batendo à porta”, etc. transportam-nos para o centro desta metáfora que logo nos posiciona numa conjugalidade dos textos de Jeremias, Ezequiel, Oseias, Cântico dos Cânticos (exemplo: Jr 2; Ez 23, Os 1. 2. 11, Ct 5, 2) e dos textos místicos.

Bíblia e mística: uma simbiose de experiência amorosa, de linguagem e palavra, de realidade dialogal, de invasão de realidades humanas experimentadas, de realidades histórico-culturais (exemplos do símbolo, do mito, dos significados...), de presença permanente do divino e conteúdos de fé.⁷⁹²

⁷⁸⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 261-262.

⁷⁸⁹ Termo usado por E. Johnson, 2008, p. 143.

⁷⁹⁰ J. A. Ramos, 1993, p. 33.

⁷⁹¹ Cf. *Ibidem*.

⁷⁹² Reveja-se, em termos do contexto bíblico, J. Neves, 1993, pp. 53-69. Usamos separadamente, neste parágrafo, os termos *linguagem* e *palavra*, respeitando o texto de Carreira das Neves. Para este biblista, existe uma relação estreita entre linguagem e palavra, na Bíblia. Contudo, refere que apesar desta relação estreita, “isso não significa que no tempo histórico - o tempo da oralidade histórica - a que os textos bíblicos se referem, não existisse a distinção (...) entre *linguagem* e *palavra*, isto é, a linguagem como

E porque a Bíblia é comunicação⁷⁹³, toma a existência na natureza amatória divina e a sua palavra e linguagem torna-se, naturalmente, intensamente penetrativa na esfera mística. Por sua vez, a mística, porque é comunicação, ela toma identidade na dialética amatória divina-humana, sendo por vitalidade, altamente permeável à linguagem e palavra bíblica.

É sempre este tu, que o amado ama, que parece caber no desejo, mas cujo desejo parece ser demasiado para este amado. Um desejo compulsivo que só lhe resta dar *poder* ao discurso. O discurso é, no momento explosivo da sua formação, a força possuidora e expansionista do amante, do amado e do amor. Sendo o discurso desnudado místico um discurso religioso, ele aportará sempre no cais da Sagrada Escritura, donde sai para se descobrir e deixar-se descobrir. A sua influência é inquestionável e determinante. A título de exemplo, segundo o teólogo Werner Jeanrond, das três influências marcantes, por ele eleitas, que marcam o erótico no discurso do amor místico, duas resultam precisamente da Sagrada Escritura. A primeira influência resulta do Cântico dos Cânticos e a segunda recai “na luz que caiu sobre este mesmo texto lendo o relato da criação das Escrituras hebraicas” (a terceira diz respeito “à valorização positiva do anseio humano de alcançar a união com Deus”).⁷⁹⁴

Logo, há neste discurso reminiscência do “*faça-se/façamos*”, “*haja*”, “*reúnam-se*”, “*produza-se*”, “*sejam*”, amoroso genesíaco, que inclui o deleite de ver como “*isto era bom*” (Gn 1, 3-26). Discurso como criação da criação amorosa. Simplesmente, porque o desejo é potência infinita, que pode ser o que quiser, quando quiser. Ele é sempre a anamnese do “*avisa-me tu, amado do meu coração*”, que impede que este “*não tenha de vaguear oculto, atrás dos rebanhos dos teus companheiros*”, o imperativo do “*que me beije com beijos da sua boca!*” (Ct 1, 2-7). Um discurso que é trilha do caminho do amado, “*inclinado a afastar-se*” do amante, contestado pelo amante, já com o coração e entranhas agitadas, que na infidelidade surpreende: “*como poderia abandonar-te*” ó amado? (Os 11, 7-8); um discurso denunciador das prostituições do amado e do coração “*dilacerado*” deste, porque “*carrega as suas prostituições*” (Ez 23, 11-35; Jr 2, 20-37), mas também a memória gozosa “*dos amores*

estrutura, que tem a ver com a realidade social, e a palavra como *uso individual* da linguagem.” (p. 63). Curiosamente, nem esta realidade é tão estranha à realidade mística.”

⁷⁹³ No que se refere à Bíblia, Cf. T. Mendonça, 1994, pp. 47-53.

⁷⁹⁴ W. Jeanrond, 2013, p. 39.

do tempo do teu noivado” (Jr 2, 2). Um discurso que é sinal de que a ausência de palavra discursiva é carência; a existência, por seu turno, é plenitude, substância (e aqui estes místicos comungam a palavra de Jo 1, 3). Assim, é a palavra-amor que *faz* descer para junto do amado, pois por ela é que o amor do amado começou a existir (Jo 1, 3).

Sublinhamos o que Sílvio Lima escreveu: “o místico não pode nunca repudiar o invólucro humano, ele infundirá ou vazará na forma espiritual detritos do amor profano. O símbolo materializa-se, sensualiza-se, concretiza-se; ganha cor, perfume, sonoridade, gosto.”⁷⁹⁵ E já nas páginas a montante dizia: “quando o místico regressa ao estado normal, a alegoria do matrimónio surge-lhe ao espírito como o símbolo que melhor – dentro do pior – define essa copulação. Serve-se dele porque outro material não descobre para comunicar a outrem tal maravilha.”⁷⁹⁶

Aqui, os quadros simbólicos destas duas linguagens – bíblica e mística – encontram-se, numa reafirmação de uma erologia universal. Sondemos, por agora, dois textos de D. Gaspar de Leão, tendo em memória alguns textos bíblicos acima mencionados:

Não tenha pejo, mas confiada a alma fiel diga palavras amorosas a seu Deus, pois nele está o amor verdadeiro, nem há coisa com que mais o contentemos: porque como verdadeiro esposo da alma lhe diz, dá-me esposa minha teu coração: a resposta da qual pode ser dez mil práticas amorosas.⁷⁹⁷

As mais vezes, que poder tomar o nome de Jesus escrito, e pregados bem os olhos corporais nas letras, e o coração no Senhor Jesus, falará com o nome mil palavras cheias de amor, como leal namorado dele, dizendo, o nome deleitoso de meu amado Jesus, quem vos tivesse escrito em seu coração. E muito em particular debuxe em sua alma as letras, beijando com a boca, e abraçando o divino nome: fazendo-lhe estas meiguices de fora, corra sempre a prática amorosa. No leito, e

⁷⁹⁵ S. Lima, 2002a, p. 593.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, pp. 589-590. Sílvio Lima explica, ainda, que “se os místicos recorrem ao amor profano é porque, em primeiro lugar ‘a necessidade das metáforas é determinada pelo carácter inefável dos estados místicos’. Em segundo lugar, porque ‘essa universalidade é o segundo carácter da expressão do amor divino’. Em terceiro lugar porque ‘o carácter tradicional da expressão mística supõe e explica os dois precedentes’.” (Cf. p. 589) Para Lima, “existe uma só linguagem amorosa humana. Querer fundamentar a teoria erotogénica do misticismo sobre as *analogias* da linguagem amorosa profana e da linguagem amorosa mística é ignorar não só o carácter *simbólico* da linguagem religiosa (insinuado já pelo modelo ortodoxo tradicional do *Cântico dos Cânticos*) mas a própria *necessidade* literária derivada da pobreza da nossa linguagem humana, inapta a definir a inefabilidade da intuição mística. (...) A apreciação do simbolismo nupcial místico não deve ser feita *in abstracto*, isto é, divorciada da apreciação da vida *particular* de cada místico. Se em certos místicos o simbolismo é mero artifício literário, noutros místicos o simbolismo pode não só provocar íntima vivência sexual, como traduzi-la inconscientemente.” (pp. 593-594).

⁷⁹⁷ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 304.

lugares mais frequentes terá escrito este nome, e como espelho o traga ante seus olhos secretamente.⁷⁹⁸

E mais um de D. Manoel de Portugal:

As palavras das almas são os próprios desejos, porque se o desejo não fosse palavra, não no diria o Profeta: tua orelha ouviu o desejo de meu coração. O grande desejo é o grande brado. (...) não há voz que seja mais ouvida do esposo que o fervente desejo de si mesmo.⁷⁹⁹

O tu ou o vós como por vezes chama o místico ao seu amado é tanto destino como ponto de partida do *logos* prenhe de amor. Ele simplesmente existe; ele simplesmente está lá, habita o coração do místico. E, aí e por isso, a palavra nasce. A sua existência é semente de palavra amorosa. E os místicos sentem esta presença que faz falar. O eu amante é cubículo desse *logos* que peregrina pelos caminhos do amor. Na consciência dialogal da relação amorosa – porque sabe que o tu é a “Bondade Divina que pode comunicar-se”⁸⁰⁰ –, o eu amante vai construindo e revelando um discurso carregado de desejo e paixão.

E constitui-se ele mesmo, verbalmente numa *dança da alma sedutora*. Porque o *logos* também dança:

Corações, a arder; línguas, a engrandecer; almas a amar a um Deus amante, a um Deus amável, a um Deus o mesmo amor.⁸⁰¹

Também é seta e dardo com que fere o amado:

Assim que todas as maneiras de amor, e palavras, interiores e exteriores, arremessadas com ímpeto amoroso em Deus, são aspirações, que Santo Agostinho chama jaculatórias: porque as tais palavras assim lançadas em Deus, são setas, e dardos com que amorosamente o ferimos.⁸⁰²

É também uma erologia vigeil, diligente, na sua forma verbal e não-verbal:

Trabalhe muitas vezes entre dia por se oferecer ao Senhor: louvar seu santo nome, e sua glória: chamá-lo em sua ajuda: dizer-lhe palavras brandas com o corpo, e alma, quando se achar só, abraçá-lo com quanto amor puder: em todo o tempo, e lugar suspirar por ele, para ir sustentando sempre, e lançando lenha no fogo com palavras, e aspirações brandas interiores, com a maior dissimulação exterior, que poder (...).⁸⁰³

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 319

⁷⁹⁹ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 71.

⁸⁰⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S X, p. 322.

⁸⁰¹ *Ibidem*, S XX, p. 350.

⁸⁰² D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 304.

⁸⁰³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 15.

Quem assiste a este parto amoroso de relação e palavra apenas poderá exclamar como Rainer Maria Rilke: “Bem-aventurados os que sabem que por trás de todas as linguagens se encontra o Inefável.”⁸⁰⁴

A erologia existe, porque a linguagem mística é uma linguagem habitada por um tu-amante e por um eu-que-ama. Ao eu-que-ama, portanto amante, corresponde sempre um tu-amado, na dinâmica própria da estrutura relacional da afetividade ou erologia mística, que é sempre alternativa e circulante. O mesmo é dizer que esta linguagem desnudada dos sentidos destes místicos – esta erologia – é por natureza *diastólica* e *sistólica*⁸⁰⁵, pois obedece às pulsações do amor dos amantes. Os termos do discurso acompanham o ritmo da pulsação do coração dos amantes, oscilação entre diástole e sístole.

Uma erologia que conta sempre com um conteúdo mental, capaz de avistar o amante, onde quer que ele esteja. Por isso, o discurso é figurativo, substrato sensível do indizível, dos afetos, das percepções, das projeções e até dos impasses que amedrontam. Colocar no espaço mental a palavra discursiva do amor é fazer habitar num mesmo lugar o infinito e o finito, o cume e o abismo, o dizível e o indizível, a imagem real e o espelho, o silêncio e o som, a voz e o gesto, sonhando com o tempo da união perfeita. O discurso, neste sentido, é obra que procura desfazer o que separa ou distancia. Em termos humanos, o discurso desnudado é o desejo fulminante do sentir o *já estar em casa*. E, assim, ele pode ser “coisa admirável”; a experiência do “encontrar-se fora como dentro, abraçar entendendo e ser abraçado; ver e ser o que é visto; segurar e ser segurado”, onde o amado “repousa na paz, união perfeita com o doce Eterno”, nas expressões eckhartianas.⁸⁰⁶

A erologia destes místicos aplica-se a todo o estado humano, na sua maior força e consciência. Neste todo humano está a aplicação de expressões claramente sensuais, mesclando termos denunciadores de uma simbologia, movimentos e ritmos de natureza sexual.⁸⁰⁷ Não há lugar às banalidades, aporias, receios ou a fracionamentos.

⁸⁰⁴ R. Rilke, cit. L. Duch, 2007, p. 255.

⁸⁰⁵ Cf. P.-J. Labarrière, 1983, p. 315.

⁸⁰⁶ Mestre Eckhart, *DCDTL*, in Boff, 1983, p. 175.

⁸⁰⁷ Cf. S. Lima, 2002c, p. 712. Lima faz, aqui, uma síntese da identificação freudiana de símbolos sexuais com base na sua similitude morfológica: simbolizando o órgão sexual masculino, temos os símbolos alongados como banana, bengala, caule, coluna, farol, etc.; simbolizando o órgão masculino feminino temos os símbolos redondos, ocos, etc. como a caverna, a caixa, a capela, a casa, o jardim, a boca, etc.;

Sublinhamos linearmente Jeanrond quando afirma que “nem todas as expressões do amor são sexuais, mas não parece que haja alguma expressão do amor que de alguma maneira não seja erótica.”⁸⁰⁸ A nossa escora é sempre a mesma, ou seja, o erótico e o sagrado não são realidades opostas, antes são conjugais, sendo o discurso místico disso sinal claro.⁸⁰⁹ Em total coerência com estas ideias está também Andreas-Salomé ao dizer que “o erótico está tão intimamente encarnado na religião, e precisamente em virtude daquela elevação vital que a incita externa e interiormente chega facilmente ao estado de consciência.”⁸¹⁰ E quanto à conjugalidade entre o erótico e a criação artística, Andreas-Salomé fala mesmo num “parentesco de sangue.”⁸¹¹ Para esta intelectual alemã, os afãs artístico e sexual têm claras analogias; o ardor estético aninha quase impercetivelmente no erótico e este, por sua vez, “aspira inconscientemente até ao estético, ao adorno.”⁸¹² E o amor, mais diz, faz-nos “criativos além da nossa própria capacidade”⁸¹³, contendo não só os anseios mais individuais que eroticamente almejamos mas também todos aqueles cumes com os quais estamos autorizados a sonhar.⁸¹⁴

Neste contexto, chamamos a palco um conjunto de expressões que destacamos adiante em textos selecionados, destes místicos, para este ponto do trabalho e para outros mais. No que toca à simbologia, notemos nas expressões diretamente aplicadas em contexto amatório, como: “seta”, “arco”, “alvo”, “fogo”, “fonte”, “água”, “poço”, “faísca”... Acompanhando os movimentos e estados amatórios surgem expressões como: “o amante visita-o”, “a alma é tocada pelo amante”, “abraçai-me”, “abrasai-me”, “lança-se nos braços”, “aos pés se arremessa”, “para que vos abrace e possua”, “fechai-vos dentro pois vos abro”, “quando pondo os olhos em vós desejo abraçar-me

relativamente à representação do ato sexual surgem os “movimentos ora rítmicos, deslizes suaves, ora brutais e agressivos, tais como violações de portas ou janelas, esmagamentos”, etc.; e representando as atividades eróticas temos o dançar, voar, cavalgar, elevar-se no espaço, trepar, etc. (Cf. p. 712). Lima dá ainda, a título de exemplo, a clássica *Transverberação* de Santa Teresa de Ávila, assim como outros tantos exemplos (Joana de Jesus, Mariana de los Angeles, Gertrudes a Magna, etc. (Cf. pp. 712-714).

⁸⁰⁸ W. Jeanrond, 2013, pp. 26-27. Jeanrond acrescenta, ainda, nesta ordem de ideias, que “a natureza erótica de todo o amor humano pode fazer-nos mais sensíveis e ajudar-nos a redescobrir o aspeto de desejo que opera em todas as formas de amor.” (p. 27).

⁸⁰⁹ Contemporâneos ou mais ou menos longínquos no tempo histórico destes nossos místicos temos os discursos místicos de Hildegarda de Bingen (1098-1179), Matilde de Magdeburgo (c. 1207-c. 1282/1294), Margarita Porete (1250- 1310), Hadewijch de Amberes (s. XIII), Juliana de Norwich (1342-1423), João da Cruz (1542-1591), entre tantos outros.

⁸¹⁰ L. Andreas-Salomé, 2003, p. 106.

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 99.

⁸¹² *Ibidem*, p. 100.

⁸¹³ *Ibidem*, p. 102.

⁸¹⁴ Cf. *Ibidem*.

e derreter-me todo em fogo de amor puro”, “acender a faísca só de amor”, “a formosura divina que ateia, cativa, acende”, “derreta-se toda a minha alma em vós”, “possui-me todo”, “quando me absorverás e unirás contigo?”, “entrai nesta alma, pegai em mim e possuí-me”, “lanço-me onde o amor divino me disser ser”, “ardei”, “queimai-me”, “atiçam cada vez mais este desejo”, “todas minhas inclinações corporais, e espirituais me pudessem servir de fomes de vós, para que se vos buscasse com tantas fomes”, “desejo desejar-vos”, “extremos de amor que o divino tem”, “só o vosso rosto busco, só a vós suspiro”, “fazei-vos seta, que eu me farei alvo”, “atirai-me convosco”, “à vossa porta bato, abri-me”, “atraí-me para vós, esposo caríssimo”, “puxai por mim, para que corra em vosso seguimento”, “estais faminto de mim, do que eu te desejar, come-me, digere-me”, muda-te em ti”, “para me consumir no fogo puro”, enche-me de ti mesmo”, “coração que arde no amor do amante”... As apóstrofes denunciam também toda a sensualidade própria dos amantes: “o esposo delicadíssimo e formosíssimo”, “divino esposo”, “galhardo esposo”, “esposo do tálamo”, “esposo delicadíssimo e formoso”, “ó doce amor”, “oh meu amor”, “amor do meu coração”, “ânsia dos meus suspiros”, “meu adorado”, “amor dos meus sentidos”, “amorosíssimo Jesus”, “oh meu abrasado amor”, “ai amor todo incêndio”, “ó doçura do meu coração”, “oh atrativo poderoso de todo os amores”, ...

A circularidade desta erologia abrange todos os termos da relação na linguagem: amante e amado, divino e humano, homem e mulher. Um é, afinal, também o outro. O género de toda a mística mesmo que dito por homens é, afinal, feminino. Trata-se do mesmo esquema que a metáfora bíblica institui; a personagem falante do Cântico dos Cânticos é maioritariamente mulher. Místico-eroticamente, Deus é masculino e o humano é feminino. Na Bíblia, Deus é sobretudo amante. Na mística, Deus é o primeiro amante, mas, na relação que se inicia, o humano amado transforma-se em amante e Deus, o amante, em amado. Um e outro são, no desenvolver da relação entre ambos, amado e amante.

A própria iconografia é um fator deste erotismo místico.⁸¹⁵ São inúmeros os textos e expressões sensuais que nascem da contemplação da Cruz, de quadros da

⁸¹⁵ Este facto não é específico da mística. O mundo antigo conhece-o bem, assim como os primeiros cristãos. Para uma leitura mais aprofundada veja-se Sílvia Lima, 2002b, pp. 677-705.

Paixão de Cristo⁸¹⁶, recordemos apenas algumas expressões: “*o amante tem a cabeça inclinada para que vos beije, tem os braços estendidos para abraçar*”.

No discurso desnudado faz morada o amante, o amado, o amor; lugar ora de quietude da palavra, quando o discurso sabe que “Ele está lá quando nos cremos sós”⁸¹⁷, ora de maré viva, quando o discurso se agita na inquietação amorosa pelo amante. Vivendo de estados amorosos e papéis amatórios – o místico é amado e amante – o discurso pode ser tanto voz transitiva do eu-amado como a voz ecoante do amante. Nesta sequência, o discurso destes místicos portugueses recolhe-se nesse tabernáculo do amor já mencionado, lendo e saboreando cada gesto do divino amante, adquirindo corpo na própria semântica e sintaxe do amor. Esta é a palavra *sentida*. *Sentida* no espaço e no tempo; no tempo – esse arco do tempo (*‘olam*)⁸¹⁸ –, onde cabe a totalidade dos seres amante e amado e a sua inevitável união; no espaço por ser “um pergaminho estendido entre o céu e a terra, no qual estão escritas palavras de Deus e palavras de louvores humanos”, como “sugere a imagem de um cântico da sinagoga para a festa hebraica das Semanas (Pentecostes).”⁸¹⁹ Logo, esta palavra é noite no gozo, aurora na memória e entardecer na esperança. Palavra atrás de palavra, que se desnuda em semânticas carregadas de desejo e que pode passar por um longo dizer ou um simples suspiro, um bastante “Oh!”.

Todo o discurso erotizado é vigo. Vive da atração por um tu, assim como da resposta amorosa deste. Um discurso erotizado, que coloca na linha da frente, em vigília atenta, todos os seus sentidos. Aquele-que-se-ama, neste discurso, é existência do amado, e este sabe-o bem. Logo, no discurso desnudado, aquele-que-se-ama deixa de vaguear fora, ou se quisermos, deixa de rondar o amado. O discurso adentra naquele-que-se-ama e, simultaneamente, deixa aquele-que-ama ser adentrado. A penetração discursiva é ação, o íntimo dos íntimos, o algar buscado pelos amantes.

Nesta dinâmica, o discurso envolve inevitavelmente, um carácter criativo, com capacidade de desautomatizar a linguagem, de ir para além da forma habitual. “Todo o

⁸¹⁶ K. Deschner, na sua obra *Historia sexual del Cristianismo*, explicita bem esta conexão entre erotismo e iconografia (s.d).

⁸¹⁷ Cf. Isabel da Trindade, 2008, p. 497.

⁸¹⁸ Cf. G. Ravasi, 2014, p. 31.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 45.

artista é criativo nos seus símbolos”, pois “toda a obra de arte é uma palavra, e como tal dirige-se a alguém”, declaram-nos Tomáš Špidlík e Marco Rupnik.⁸²⁰

Como experiência de alteridade e não experiência de um solipsismo, o discurso místico nutre-se de sensualidade, assumindo, sem receio, a sua força sugante da presença de um tu. Tão só e apenas, a presença de um tu é capaz de desnudar o eu, seja de defesas, seja de opacidades. De igual modo, assim como o eu se desnuda para estar “apenas ele mesmo” frente ao tu, puro, sem máscaras e incomparável aos demais. É aí que o discurso se torna presença de amor, logo puro, sem máscaras, e incomparável aos demais discursos mundanos. O *dizer* é já existência de amor e de amantes. Gera-se do que existe – o amor – e vive do que se sente – ser amado. Por isso, este discurso é uma expressão de presenças, vidas e anseios. É o discurso condensado do vivido, do que se foi capaz de ir dizendo daquilo em que o místico se transformou e há de transformar. Trata-se da constituição ôntica da *experiência-dizer-ser*. É a constituição ôntica de ser-matéria-amorosa-em-ato. É sempre grito de realidade e que tão bem encontramos em Manuel Bernardes:

Que tens, coração meu; que linguagem muda quando falas de muitos afetos todos juntos, e velozes como relâmpagos?⁸²¹

A linguagem mística, nesta ordem de ideias, nunca é um substituto (como é o caso de um sintoma), mas essência amorosa, que não receia fronteiras libidinais, nem as estruturas subjetivas. Nesta linguagem está implicado todo o homem, sem exclusão; toda a sua integração e síntese – de reconhecimento de si mesmo, do seu corpo, do tempo e lugar; a unidade sem múltiplas consciências de si mesmo; a intencionalidade mental e sensorial ao foco amoroso; a subjetividade-continente de intimidade e pensamento; a presença afetiva vivida e simbolizada.

Esta *verdade* de que se reveste a linguística mística dá-lhe o carácter de transparência e de incessável, qual molde que dá rosto ao vivido e ao ansiado. Logo, não há discurso que não seja criativo e original, quanto mais não seja pelo modo único de dizer. A voz e o timbre de quem o profere têm a idêntica dimensão da energia que a palavra esconde. Se se está perante uma desafinação, é porque a voz e o timbre de quem o diz, carece da experiência integral do amor; estamos diante de aproximações entre a

⁸²⁰ T. Špidlík e M. Rupnik, 2013, pp. 109 e 112.

⁸²¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, p. 385.

palavra escrita e o som de quem a proclama. O discurso místico está longe de uma essência venal contemporânea, porque nele está contida a verdade amatória dos amantes que nada temem. Aqui, podemos afirmar, o discurso místico é sempre um fontanário e não um entreposto livresco. Um caudal de saudade e desejo erótico do Tu, que não finda, num caudal inesgotável de simbologia e metáforas.

Claro que esta erologia é carência de definitivo, de infinito, da essência do tudo, como todo o humano é e como o divino deseja que seja. Por isso, esta erologia é a eterna expectante da “semiofania” do seu amado. É esta erologia que nos vai dando conta dos desejos de encontro, dos encontros ocorridos, da união acontecida. Um facto que faz destas palavras místicas nupciais, porque não há tempo na mística portuguesa (como em toda a mística cristã) que não seja nupcial. O discurso é sempre um *ir buscar* o esposo. O estar no tempo já desposado. Uma erologia mística portuguesa que faz do calígrafo e do seu cálam o tálamo denunciador dos sponsórios havidos. Porque, simplesmente, também a palavra ama demais.

Naturalmente, aqui, o discurso místico, no seu carácter simbólico e metafórico, é vencido pela verdade cristalina entre os amantes, por um lado, mas por outro, tal como é próprio daquele que ama, será sempre surpresa de *dizer* e *ser*. É a própria natureza de ser verdadeira e cristalina que limita a linguagem, fazendo-a sempre *surpresa* de dizer o amor. São também estas duas realidades que possibilitam a existência da repetição do discurso, pois é condição dos amantes o não se cansarem de dizer e escutar declarações de amor. O discurso desnudado erológico, assim, porque é amor, é sempre uma revelação surpreendente. Indício da sua criaturalidade e da sua condição de ser-em-potência para perfeição e totalidade, a linguagem é desejo, é ambição, é ser-em-permanência, cuja orientação guiadora é o amor. De facto, o discurso desnuda as dinâmicas ocultas da relação amorosa; é permanente notícia amorosa. Na intuição de Bernardes, o “*discurso* é caminhar de um juízo para o outro, para dali inferir terceira verdade.”⁸²²

É o discurso desnudado que cruza por um lado o ser-em-potência do amado, ditando-o como ser desejante, e, por outro, o faz experimentar a perfeição enquanto ser-em-ato. O “conhecer-me a mim mesmo”, elemento tão determinante para o místico,

⁸²² *Ibidem*, LC I, D III, p. 40.

desvendará o tu, no centro da alma, o que o faz naturalmente inclinar-se para o bem, para o belo, e para a verdade, que é o próprio tu. Esta dinâmica do ser relacional amoroso, vai gradualmente anulando as partes que fracionam o ser, dando-lhe constituição do todo, a completude e a autonomia. O discurso místico do desejo amoroso é a força anuladora da indiferença. E acaba por ser sempre palavra de “nós”, que nunca acaba na palavra “minha”.

É no discurso desnudado místico que as fronteiras têm o seu lugar na intimidade. Aqui, no discurso, onde o tempo habita na eternidade, não há alienação. As palavras são o próprio exercício e efeito de levitação, são elas próprias levitação. O discurso desnudado, nesta perspectiva, tudo possui: o pensamento, o corpo, os sonhos, a imaginação, o desejo, a certeza, a emoção, o sentimento, o suspiro, o espanto, numa inversão de lógica que só o místico é capaz de elaborar. Limites? Não se sabe se e quais, quando estamos perante o discurso místico. Paul Valéry dizia-nos que “o mais profundo é a pele”; na mística o que encontramos é uma eutonia amorosa, que desfiltra os mecanismos de defesa ou seleção, naturais no humano, e desbloqueia o que separa o *para dentro* ou *para fora* da pele. Por isso, o discurso místico é sempre acolhimento e dádiva amorosa, quer da realidade quer do desejo.

A sua semiótica transporta o amante nas estruturas de presenças, de memórias, de ausências perturbadas, de proximidades apeladas, de possíveis modos de estar e toques de expressividade eróticas de uma intimidade permitida.

O espanto desta síntese apurada dos textos místicos destes portugueses resulta de uma erologia mística, que dá voz a uma relação que desafia os limites espaço-temporais que o humano conhece. Palavra desnudada dos sentidos, erotizada, apenas dá o pleno, que o humano crente é capaz de conhecer e abraçar. Palavra em forma de “dialética de sentir e intuição, dada por impossíveis metáforas”⁸²³, anulando possíveis aporias.

Esta linguagem mística reveste-se do que os sentidos conseguiram despir. Nada é falso, uma vez que foi vivido, como nada foi dito já, porque a metáfora está sempre a dizer; não conhece o fim, mas o agora que congrega todos os tempos. Permite-lhe a transversalidade do amor, uma vez que só o amor viabiliza a experiência do eterno dizer. A palavra é uma viagem para o centro de um tu que se *des-vela* no centro do eu:

⁸²³ P. Pereira, 1994, p. 229.

os vocativos são afetivos; os verbos, movimentos apaixonados do sentir, o pensar, o estar, o comunicar; as polifonias sensuais, longe de uma ciência, se bem que sejam presença de realidades físicas (as entranhas, a vida como viagem); os sujeitos são constituintes ativos amatórios (amante, amado, amor); os objetos são arcaboço amatório, fruto de uma consciência enamorada de pertença – *vosso sou, para vós nasci*, tão presente na mística – e de permanência em cárcere amoroso; e os recursos estilísticos, suspiros de possessão do amor e do amado. Permeando pelas fronteiras “dentro” e “fora”, a palavra mística goza do invencível feito de aceder ao segredo do interior do-que-ama e dele transmover os seus arcanos. Como *buscadora do amante*, experimenta o *fora* do humano, enquanto aventura fundacional deste amor, em tudo lançando o seu charme, para que, de novo, possa transpor as possíveis fronteiras daquele-que-ama. Sendo palavra formada, confronta e confronta-se com duas realidades espelhantes, a autenticidade e a verdade. Nutrindo-se do humor, testemunha o contexto amoroso interior, possibilitando a sua recriação. Vivendo dos jogos de encantamentos dos enamorados, converte-se em palavra lúdica, divertida. Confidente de amores sofre a força obsessiva por espalhar as notícias. Moradora nos espaços interiores amatórios, ela é livre de o denunciar. Atenta aos riscos de desencanto, ela é prenúncio de enleamento. Inquieta quanto à eventual esterilidade amorosa, é fértil em declarações amorosas constantes, não consentindo letargia alguma:

E vendo que se vai apagando aquela faísca, torne a prosseguir os pontos do exercício, levando sempre a alma livre para se inflamar em amor do Senhor, em qualquer parte que lhe Deus comunicar seu divino fogo (...).⁸²⁴

É o movimento contrário daqueles que, por invariáveis razões, não fazem a experiência do amor, mas, antes, fazem a experiência do não-amar. Estes impõem-se a si mesmos um movimento oposto: isolam-se, escondem-se, guerreiam, armam-se, adormecem, morrem. O discurso desnudado dos sentidos, esta espantosa erologia tem vocação de eternidade. Uma erologia que aproxima os amantes, que os torna presentes, que os torna palpáveis.... O discurso que se torna “coração de carne” (Ez 36, 26). É a inegável palavra dos amantes capazes de “lavar e semear” (Ez 36, 9). Um processo analítico místico que se foca no modo de dizer este amor pelo tu. Um processo analítico capaz de tornar visível o tu-amante, sem se negar como o eu-amado e amante: a verdade dos amantes. Fenomenologicamente, este processo analítico em ato, afasta-nos de um

⁸²⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 15.

possível pensar que estamos perante um processo alucinatório. A fenomenologia do sentir da alma procura o Tu, no rosto, nos toques, no beijo, no abrasar, no queimar, na interrogação, ... nos vestígios de presença. A fenomenologia da alma faz apelos claros a um amor confessado, direcional, evocando sinais de presença e desejo de presença. O dizer místico é sempre quer revelação quer velação. Itinerância da intimidade do amor que se lhe dá a si mesma o direito ora de se mostrar ora de se absconder. Podemos compreender, então, porque a palavra mística é sempre habitação – a casa dos amantes.

As eventuais contrações da palavra não significam o receio, mas tão-somente a evidência da eternidade que o amor contém; por isso cabem nela as formas convencionais de qualquer língua e as que o místico na sua genialidade é capaz de criar. Quanto mais próxima do ser-amante, mais a palavra conhece a suspensão. Esta é a apaixonante pulsação do dizer patente nestes místicos portugueses.

A palavra usada por estes místicos lusitanos, tal como acontece nos místicos em geral, responde à finalidade de união com o tu-amante. Este tu agita pelo amor e o místico deixa-se prender, respondendo a um fim concreto que é a união, o que vai, simultaneamente, originar no amado a acedência à plenitude de ser pessoa, pessoa amada e amante.⁸²⁵

Os místicos portugueses aqui em análise, nas suas especificidades e finalidades não deixam de presentificar o amante e a relação que com ele mantêm. Para estes místicos, Frei Amador Arrais, D. Manoel de Portugal, Frei Heitor Pinto, Leão Hebreu, Padre Manuel Bernardes, Frei Tomé de Jesus, os termos mesclam esta realidade amatória: um *virar-se para* aquele-que-se-ama e nomeá-lo como “o amante”, “o meu amor”, “o dulcíssimo”, “o formosíssimo”, “o esposo”, “o meu adorado”, etc., reconhecendo que se está em estado de amor, de namoro.

Muito se justifica reler o texto que José Augusto Mourão escreveu relativamente à obra de Frei Tomé de Jesus, os *Trabalhos de Jesus*:

a) Uma procura (desejo de): movimento interior que Deus dará (é assim que Tomé de Jesus define a posição do sujeito presente ao seu desejo). O texto é um espaço ordenado pelo desejo que a *lectio* acende; b) a resposta faz parte da procura; c) a re-criação do leitor, como refiguração, apelo veemente a sair de si e a votar-se a outro; d) os possíveis da obra (o mundo do texto que se desdobra diante do leitor, não tanto como objeto de compreensão de si, como

⁸²⁵ Cf. A. Bord, 1971, p. 272.

convite à existência); e) crente/descrente: o poder transformante da leitura é uma das formas de performativização do sujeito (como se a função deíctica do texto comportasse em si um elemento prescritivo, ou como se a “mostração” se mudasse em obrigação, em acto); f) admirar/amar exprimem a distância ou a proximidade da focalização e dos afetos; g) é o texto que fala do sujeito no momento em que este lê; o discurso é organizado pelo “outro”; nos *Trabalhos*, diz Tomé de Jesus, é Deus que de dentro ensina; h) falar das implicações estéticas do corpo próprio é insistir em que momento se passa espontaneamente à ação, e em que momento a morfologia dos sentidos se faz processo, não estado – *aplicativo* [sic] –; momento sem palavras, tempo dos afetos, das aspirações, das lágrimas; i) é a agogia (*agogé*) que decide da escansão das componentes patémicas e actanciais (no nosso texto é Deus que dispõe, inclina, habilita, de dentro); j) o místico “somatiza”, isto é, interpreta a música do sentido com o repertório corporal: o *logos* primeiro do corpo é ritmo; l) o texto é um objeto de prazer, lugar da relação amorosa e da fruição, e caminho para o amor fazer o seu ofício; m) trata-se de falar este texto, e não apenas de se tornar “orante”, à imagem de Tomé de Jesus, a quem se deixa à distância numa citação. A subsidiária escrita. O suplemento; n) ler não é ver, é escutar e falar, o que Tomé de Jesus indica com o modalizador como: “como se o visse com seus olhos”; o) o texto acorda em mim o que não poderia dizer de mim sem ele: como o Grande Código que nos interpreta primeiro só porque primeiro o interpretámos.⁸²⁶

Eis porque do discurso místico se pode dizer que é, ele próprio, o amante e o amado, nos seus diferentes estados mútuos de desejar o amado, de buscá-lo incansavelmente, de namorar e de ser-nupcial. Voz mística sentida e suspirada, assim sensualmente confessada por Tomé de Jesus: “Oh se todo o meu interior se convertesse em bocas desejosas, e famintas de vós, para me dardes muito de vós!”⁸²⁷ Voz erotizada na nudez dos sentidos e da escrita, distante de toda a majestuosidade formal e calculista, porque é voz do amor e o amor “não sabe que coisa é Majestade”, diz-nos Frei Tomé de Jesus, recorrendo à interpretação de Santo Agostinho:

Porque a Majestade espanta, e o amor agasalha: a Majestade tira ousadia à conversação, e o amor nela é confiadíssimo: a Majestade lança de si os menores, e o amor emparelha os amados (...).⁸²⁸

Aos místicos damos-lhes, em seguida, o lugar tão desejado do seu discurso desnudado dos sentidos, sabendo que o precedeu o consentimento d’Aquele-que-o-místico-ama:

Senhor, dai-me por vossa misericórdia licença para falar.⁸²⁹

1.3.2. Ebulições do discurso desnudado da linguagem dos sentidos

⁸²⁶ J. Mourão, 2007, p. 496.

⁸²⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 354.

⁸²⁸ *Ibidem*, p. 46.

⁸²⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* II, p. 7.

Esta é a voz, o verbo amoroso itinerante, a erologia mística que encontramos no discurso desnudado dos sentidos, destes místicos portugueses. Damos a estes místicos um lugar de paragem à sua expressividade, para gozarmos nós, do drama, da dança, da coreografia, dos jogos, dos diálogos e dos solilóquios, das confissões e das promessas, da festa e da melancolia, etc., de que estes místicos são capazes. Reorganizámos por temáticas este discurso, em forma de antologia, não porque são em si matéria estanque, separável – isto de todo nos parece possível, quando do amor místico se trata –, mas porque nos ajuda a compreender as diferentes tonalidades deste discurso. A repetição de termos é uma condição do amor, pois como vimos já não há amante ou amado que se canse de falar do seu amor e de elogiar aquele-a-quem-ama. Entrecruzam-se estas temáticas em dialéticas quase estonteantes de se *dizer-que-se-ama* e de *que-se-é-amado*, de mostrar *como-se-é-amado* ou de simplesmente suspender *o-que-se-quer-dizer*, como quem oculta ou a deixa voar em *algo mais além de si mesmo (o por-dizer)*, elevando-se em amor. Discurso em *movimento-de-amor* que ora denuncia a agitação tão natural de quem ama, movendo-se em ebulições seja em circuição, seja em espiral, ora manifesta o sossego de quem experiencia o *amar-um-tu* e o *ser-se-amado-por-um-tu*, espalhando-se em verdadeira quietude prazerosa.

1.3.2.1. O discurso místico é pedido mútuo de amor

Quem ama faz o seu pedido de amor, manifesta o desejo de amar um tu concreto, real e espera ser amado por este. Há, portanto, uma constatação de amor e de declaração clara de intenção de amar. Contudo, o amor de *um* parece estar aqui totalmente dependente do amor do *outro*. Tudo parece jogar-se neste pedido, tanto mais que quem solicita este amor oferece todo o seu ser, tudo o que possui na vida, numa promessa eterna. Constata-se, também, um tom de ansiedade, de inquietação, de impaciência. O pedido transporta consigo este estado psíquico. Do mesmo modo, há como que um paradoxo: o pedido parece dar liberdade de resposta ao tu a quem pede que ame (o amor *não pode ser forçado*) e, por outro, parece não haver alternativa, pois nada está acima deste amor:

Descansa Jesus neste coração, que te deseja, que arde em teu amor.⁸³⁰

Vós armais-me, e quereis que me deixe tomar por vontade, porque não quereis amor forçado; porque não pode ser forçado, e ser amor.⁸³¹

⁸³⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 107.

Que te impede o que desejas?⁸³²

Que quereis de mim, Senhor? Que me arrependa, que me emende, que vos ame, que vos sirva, e que persevere no que agora desejo? Que vedes vós em mim, bom Jesus, para quererdes isso de mim, se mo não derdes?⁸³³

Quero, Senhor, amar-vos muito, muito; dai-me o vosso amor, que me pedis; amai-me, para vos eu amar.⁸³⁴

Tomai, ó amorosíssimo Jesus, inteira e pacífica posse do meu coração; e governai em tudo e por tudo pelos movimentos da vossa graça.⁸³⁵

Rende-te, coração meu, que já não tens que responder. Que te pedem? Que ames? Não há lei mais suave.⁸³⁶

Desejo, Senhor, amar-vos de todo o coração e sobre todas as coisas. Quero absolutamente, que só vós sejais o meu Amado, verdadeiramente amado; amado nos favores e nas desconfortações, amado em vós e em todos os meus próximos, amado na vida e na morte, amado por toda a eternidade.⁸³⁷

1.3.2.2. O discurso místico é correlação conjugal de divino e essência criada

O movimento amoroso sucede nesta dialética divino-humano. Derrubar possíveis diferenças e barreiras é determinante para que o amor aconteça. No amado divino está a essência daquele que ama. Por isso mesmo, esta essência criada pelo divino apenas conhece a orientação para o amado divino. É ele o tudo o que o amante é e possui de bom e belo:

Ó simplíssimo e deliciosíssimo bem, oh bem incomutável! Enche-me de ti mesmo; passa-me para ti, que és minha essência.⁸³⁸

Em vós Senhor está todo o meu ser, todo o meu deleite, o meu bem todo. Nada tenho meu, senão a vós; porque só vós sois todo dos que são vossos; ó doce amor, ó minha vida!⁸³⁹

Ó origem do meu ser: quando de vós saí para o número das criaturas, nem notícia de vós tinha; por vossa misericórdia ma destes pela Fé.⁸⁴⁰

Criai coração limpo no meu peito,
Abrasado na vossa formosura,
Onde todo de amor seja desfeito.⁸⁴¹

Não puderam mais subir

⁸³¹ *Ibidem*, p. 367.

⁸³² *Ibidem*, p. 119.

⁸³³ *Ibidem*, p. 282.

⁸³⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIV*, p. 386.

⁸³⁵ *Ibidem*, *D VIII*, p. 379.

⁸³⁶ *Ibidem*, *S XX*, p. 352.

⁸³⁷ *Ibidem*, *V*, pp. 176-177.

⁸³⁸ *Ibidem*, *D XIII*, p. 385.

⁸³⁹ *Ibidem*, *D XII*, p. 384.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, *O V*, p. 387.

⁸⁴¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto XLII*, p. 209.

Meus pensamentos, meu Deus;
E assim só estão em vós.⁸⁴²

Quando, meu Deus e Senhor,
Vejo que tanto me amais,
Que ainda depois de morto jorrais
Do peito rios de amor
Com que meus erros lavais,
Não há razões nem desculpas
Com que a minha vergonha fugir,
Pois que por [os] redimir
Tanto os baixaram as minhas culpas
*Não puderam mais subir.*⁸⁴³

Mas minha alma de ti tocada, aquele divino estado deseja em que mais mostres tua força em
humanidade fraca (...).⁸⁴⁴

[O amado] não faz mais do que dispor-se, e aparelhar-se para Deus se lhe comunicar, e obrar
nele com os seus dons.⁸⁴⁵

Fazei Justiça, tirai tudo isto de mim, e plantai de vossa mão este coração, do que vós quereis que
nele cresça, e frutifique. (...) Criai, vós Senhor, em mim novo, e limpo coração, e tudo
remediareis.⁸⁴⁶

1.3.2.3. O discurso místico é um face a face de amantes

A palavra dita em presença é carnal, é palavra doce, é palavra íntima, é confissão
das confissões, é realismo translúcido, é entrega do ser, é princípio do que há de ser
ainda, é certeza e gozo do amado e do seu amor, é palavra curvada para o tu amado,
é tudo aquilo que o “*eis-me aqui*” permite, o desejo vital de “*assemelhar-se*” àquele
a quem se ama:

Eis-me aqui, meu amor.⁸⁴⁷

Eis aqui, Senhor, a vossa miserável criatura, eis aqui a quem tanto amastes, e amais, e por quem
tanto fizestes; tão desaproveitada, tão fraca, tão perdida como vós vedes.⁸⁴⁸

Aqui me ponho a vossos pés, aqui me ofereço a vós todo com todas as minhas chagas, e
batalhas: quero nesta hora tudo o que de mim quereis, desejo que em tudo façais vossa
vontade.⁸⁴⁹

Oh infinita misericórdia, corro-me, e confundo-me de aparecer diante de vós quando me vejo, e
cotejo convosco.⁸⁵⁰

Alegra-me com a tua presença.⁸⁵¹

⁸⁴² *Ibidem*, Mote, p. 401.

⁸⁴³ *Ibidem*, Glosa, pp. 401-402.

⁸⁴⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, pp. 36-37.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, *TJ* I, p. 14.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 327.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, p. 281.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 71.

⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 50.

Tão sôfrego estais, Deus meu, de ter comigo vossos gostos, que não sofreis esperar dar-nos na casa desses perpétuos, onde me esperais; mas aqui me dais as primícias deles, que quando me mostrais vossa presença.⁸⁵²

Ande sempre em meu coração viva, vossa divina presença, e alevantai a vós sempre meu espírito (...).⁸⁵³

Pusestes Senhor as minhas lágrimas em vossa presença!⁸⁵⁴

Adorai esta Cruz, cetro do Império de Cristo, e insígnia do seu amor; nela vereis a cabeça inclinada para vos beijar, o coração aberto para nele vos meter, os braços estendidos para vos abraçar (...).⁸⁵⁵

Tornando para meu Senhor, cuidarei que o acho tremendo, agonizado, e desmaiado, e vendo que entra em si, logo que eu me chego a ele, lhe direi, tomando-o nos braços: Meu Senhor da minha alma, amor do meu coração, ânsia dos meus suspiros, meu adorado, e meu bem todo, quem vos pôs em tremenda pena, quem vos causou tremenda dor, que já me não falais meu Rei, que já me não olhais, meu Deus? Que é isto amor dos meus sentidos, vós sem alento, e eu com ânimo? Vós tão defunto, e eu com vida? Vós desmaiado, e eu com alma? E dizem dou-lhe tudo o mais que o coração quiser, farei por me unir muito com ele, por desatar-lhe as cordas dos braços, e lavar-lhe as chagas com lágrimas, lavando, para parecer-lhe melhor, com o seu sangue as minhas culpas. Aqui me parecerá, que deitando-me aos seus braços me agradece que assim o solte, ainda que queixando-se de que achando-se tantas vezes atado, não me pedisse o coração tirar-lhe aquelas prisões e vendo-o morrer de frio (que isto são as friezas do amor de Deus) me não desse na vontade de abrigá-lo nos meus braços, quando me parece que o seu Divino Espírito me estava dando calor para me chegar a ele, mãos para o desatar, e asas para o acolher.⁸⁵⁶

Oh Jesus resplendor da glória, consolação da alma peregrina, aqui estou ante ti, miserável que não sei falar, mas as minhas necessidades falam a teu amor dulcíssimo, que aqui a este ventre te trouxe, e te estão por mim gritando.⁸⁵⁷

Não me aparteis, Deus meu, de vós, não me deixeis por vontade cegar diante dessa luz divina, porque não venha a dormir, e descansar na dureza de meu coração.⁸⁵⁸

A primeira coisa que me mandais é, que vos ame.⁸⁵⁹

Mas nesses divinos braços me lanço, a esses divinos pés me arremesso, peço-vos por vossa bondade que em mim façais vossas maravilhas.⁸⁶⁰

Todo sois amor, meu bom Jesus; todo puro fogo de caridade.⁸⁶¹

Descobri já, vida da minha alma, esse rosto a vosso indigno servo, pois só dele espero a luz do fogo, com que vos hei de conhecer e amar, e transformai-me todo em vós: prendeí, Senhor, este coração hoje, e se há de ser alguma hora, porque não será nesta e agora?⁸⁶²

Oh vinde, vinde; apareça-me a vossa presença dentro da vossa paz e faça-se em mim a vossa paz por vossa virtude.⁸⁶³

⁸⁵¹ *Ibidem*, p. 82.

⁸⁵² *Ibidem*, p. 144.

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 331.

⁸⁵⁴ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 79.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, *D X, INS*, p. 760.

⁸⁵⁶ Frei António das Chagas, *OEP, SE, terça-feira, Completas*, pp. 36-38.

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 316.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 166.

⁸⁶⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 130.

⁸⁶¹ *Ibidem*, p. 12.

⁸⁶² *Ibidem*, p. 70.

Tarde vos comecei a amar, Deus meu; e só vós sabeis se já comecei a amar-vos. Fazei com vossa graça copiosa, que recompense agora com o fervor, o que perdi até aqui com a negligência.⁸⁶⁴

Ver-vos, é possuir-vos, e ser semelhante a vós, que não tendes semelhante.⁸⁶⁵

1.3.2.4. O discurso místico é pergunta amorosa cotejada

O amado nunca deixa de ser mistério, nunca é revelação plena no tempo denominado instante e o mesmo acontece com o amado. Este é o espanto do amor dos amantes: o namorar eternamente numa descoberta constante. O mistério do amor é, concomitantemente, missão de dizer devagarinho o muito que se ama. O amor é mais que uma palavra; é a boca fechada (*μύειν*) que a qualquer momento se vai revelando. Contudo, a certeza da existência do amado-amante é inquestionável e os inúmeros sinais do seu amor incontestáveis. Na conjugação de ambas as verdades, aos olhos do místico surge a fatalidade da pergunta, do cotejamento. Ela é pergunta objetiva e direta àquele que ama e pelo qual se sente amado. É o confrontar do amante como quem grita por clarificação, por quem exige respostas às dúvidas inerentes de quem ama. No imo deste discurso, as questões vitais patenteiam-se: “*quem sou eu*” para ser o escolhido do amor do amante? “*Onde estais*”, ó amante; “*quem amas, quando me não amas a mim?*” “*Onde se vai*” ou “*onde fico eu, se comigo não estais ou se atrás de vós eu não for?*”:

Que coisa há que possa entrar em lugar do vosso amor, que mereça este coração?⁸⁶⁶

Pode-vos meu coração ter todo a todo, um a um, único a único, e pode-se alargar em vós, e andar miserável fora de vós? Pode vossa criatura esquecer sua baixeza, e estar convosco em braços e desapegar-se de vós?⁸⁶⁷

Quem sou eu para ter coisa boa sem vós?⁸⁶⁸

Quem sou eu, para querer ser de vós visitado?⁸⁶⁹

Se não tiver em mim vosso amor, como hei de ficar sem vós?⁸⁷⁰

Que fora de mim, meu Deus, se vós não foreis esse para mim? Mas quem sou eu, e quem sois vós para quererdes estimar tanto minhas necessidades, que deis por ela tantas tribulações a vossa sacratíssima e inocentíssima humanidade?⁸⁷¹

⁸⁶³ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S VII, p. 311.

⁸⁶⁴ *Ibidem*, D VIII, p. 379.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, S IX, p. 320.

⁸⁶⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 316.

⁸⁶⁷ *Ibidem*, p. 119.

⁸⁶⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁸⁷⁰ *Ibidem*, *TJ II*, pp. 314-315.

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 291.

Pois Deus meu, onde fico eu, se vos não sigo, e onde irei dar, se me não levais por esses passos?⁸⁷²

Para que hei de viver sem vós, minha verdadeira vida?⁸⁷³

Por onde andas, quando não andas atrás de mim? Que buscas, quando me não buscas a mim?
Quem amas, quando me não amas a mim? Que amigos podes achar, como eu?⁸⁷⁴

Aonde estás escondido, ó formoso a quem desejo?⁸⁷⁵

Onde se vai, Senhor, quem vos ofende?
Donde levais, Deus meu, a quem vos segue?
Onde fugir se pode uma de duas?⁸⁷⁶

Quem me pode apartar do vosso amor,
Imprimido por vós neste meu peito,
Que além de ser por vós, meu Senhor,
Feito quisestes ser meu Redentor?⁸⁷⁷

Que vos somos nós para tantas ânsias? Que proveito esperais de nós para tantas dores, e tantos desejos quantos em nós empregais?⁸⁷⁸

Oh quando será isto; quando vos verei meu Deus, como sou de vós visto, quando vos amarei como sou de vós amado, quando vos desejarei como sou de vós buscado, quando porei em vós todo o cuidado como vós em mim o tendes, e quando vos possuirei de maneira que seja de vós possuído?⁸⁷⁹

Que necessidade tendes de mim, ou que bem vos posso eu dar, que vós não tenhais, para serem todos vossos prazeres estar com os filhos dos homens, e possuir suas almas, dar-lhes da vossa água viva, e transformá-los todos em vós?⁸⁸⁰

Pois meu amor, fortaleza do meu coração, já enfraqueceste?⁸⁸¹

Diz, que razão tiveste para me desprezares e ofenderes? (...) Não te disse uma, e muitas vezes ao coração, que te punhas em perigo perder-te?⁸⁸²[perguntas do divino]

Como vos servirei, pois vos não amo?
Como vos amarei, pois vos ofendo,
E sempre cada vez mais gravemente?⁸⁸³

Se desejo, meu Deus, de vos amar,
E sei que desejais de ser amado,
Como tendes amor tão limitado,
Que no desejo meu possa parar?⁸⁸⁴

⁸⁷² *Ibidem*, p. 104.

⁸⁷³ *Ibidem*, p. 116.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 179.

⁸⁷⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, MI 12*, p. 163.

⁸⁷⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto XIII* p. 9.

⁸⁷⁷ *Ibidem, Soneto XLV*, p. 197.

⁸⁷⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 214.

⁸⁷⁹ *Ibidem*, p. 298.

⁸⁸⁰ *Ibidem, TJ II*, p. 305.

⁸⁸¹ *Ibidem*, p. 89.

⁸⁸² Padre Manuel Bernardes, *PPP*, pp. 176.177.

⁸⁸³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto XIII* p. 9.

⁸⁸⁴ *Ibidem, Soneto XLII*, p. 209.

1.3.2.5. O discurso místico é léxico amoroso confessado

Confessar o amor e confessá-lo repetidamente é natural dos amantes e dos amados. Ela é palavra necessária, vital à relação amorosa; torna-a atual, superior, surpresa constante, rompendo ritualismos pré-determinados e preenche a relação de encantamento e vislumbres de eternidade. O místico impregna esta mesma confissão de lexicalização amorosa, sensual e apaixonada. O nome do amante tem os epítetos que a criatividade mística pode alcançar e o desejo de amar qualifica-se nas inúmeras dimensões do corpo, do tempo, do espaço, etc. Os verbos escolhidos como “*amo-vos*”, “*arde*”, “*inflama-te*”, “*derretei-vos*” “*entrega-te*”, entre tantos outros, denunciam a intensidade e a erotização de todo o desejo de amar e ser amado. O discurso deixa, ainda, perceber uma tonalidade suspirante, desejante, inquietante ansiosa e incitante:

Oh Salvador meu, oh bom pastor meu, oh sapientíssimo governador meu, oh amantíssimo remediador meu (...).⁸⁸⁵

Meu amigo, meu mestre, meu amor, meu consolador, minha saúde, meu amor, minha rica bem-aventurança, minha suave guia, minha verdadeira vida, meu Jesus.⁸⁸⁶

Oh se me desseis, Senhor, vossa luz para vos entender e vosso amor para vos abraçar e me apegar a vós! Porque vós, Bom Jesus, sois Paraíso, por isso quereis estar comigo, e mostrar em mim vossas virtudes para que eu assim estando em vós, esteja em Paraíso, recebendo de vós verdadeiros frutos de vida, de sabedoria, e de amor comunicando-vos todo, e participando nesta alma de vossas suavidades, e riquezas.⁸⁸⁷

Amo-vos Deus meu, e mais desejo amar-vos.⁸⁸⁸

Arde, e inflama-te túbio coração em amor, derretei-vos meus ossos todos de caridade, emprega-te todo meu interior, e exterior no amor deste teu suave remediador.⁸⁸⁹

A vós só quero, e a mim só para vós me quero: dai-me uma fome de vós, como a tendes de mim, para que sempre vos ame, e sempre deseje amar-vos.⁸⁹⁰

Quero, meu Jesus, servir-vos, quero amar-vos, quero todo ser vosso. (...) A vós levanto meu desejo, a vós suspira meu interior, a vós se apegando todo este coração.⁸⁹¹

Oh! Ama a teu Deus, que é infinitamente amável.⁸⁹²

Oh Deus meu, minha vida, amor da minha alma, e todas as minhas coisas; a vós suspiro, a vós anelo, em vós espero, a vós amo sobre todas as coisas, e por vossa graça confio alcançar a vossa glória.⁸⁹³

⁸⁸⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 117.

⁸⁸⁶ *Ibidem*, p. 284.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁸⁸⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁸⁹ *Ibidem*, p. 246.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 200.

⁸⁹² Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 157.

⁸⁹³ *Ibidem*, *PPP*, p. 213.

Quero amar-vos, servir-vos, obedecer-vos; quero adorar-vos, contemplar-vos, abraçar-vos; quero ver-vos, para mais amar-vos eternamente.⁸⁹⁴

O meu suavíssimo Jesus, chama-se, por excelência o Amado amado; isto é, amado sumamente.⁸⁹⁵

Amo-vos, Deus da minha alma, e muito mais desejo arder em vosso amor.⁸⁹⁶

Oh meu abrasado amor, divino, penetrativo, furioso, operativo, e convertedor das almas!⁸⁹⁷

Amo-vos Deus meu. Amo-vos, meu bom Jesus, por estas tão incomparáveis dores, e desejo desfazer-me em vosso amor.⁸⁹⁸

Oh meu Rei, oh meu capitão, oh meu amor, minha esperança, minha glória, minha guia, minha soberana verdade, minha verdadeira vida, minha certa sabedoria, minha clara luz, e todo o meu bem; não deixeis este vosso indigno servo fora da vossa companhia (...).⁸⁹⁹

É verdade que sempre o sois de verdade, mas o meu coração o não sente, senão quando lho vós fazeis sentir. Quando chega o vosso toque interior, que tirais as névoas a esta alma, e gastais todos seus terrenos desejos, oh com quão diferente conhecimento vos diz então sabendo, amando, e desejando, o que diz: Deus meu, amor meu, riqueza minha, consolação minha, e toda minha satisfação. Porque então deusas gosta de vós como do seu, porque não tem outra coisa sua no coração senão a vós.⁹⁰⁰

Só o vosso amor é precioso e para estimar (...). Só o vosso amor é nobre, pois procede de vós mesmo (...). Só o vosso santo amor consola e alumia, ensina e alenta.⁹⁰¹

Logo o mesmo é dizer-vos que vos amo sobre todas as coisas do que dizer que vos amo mais do que a vaidade, mais que o nada. E isto é o que digo, quando digo tudo, o que posso: e preza a vossa Divina Majestade, que o diga sempre, e que o sinta de verdade.⁹⁰²

1.3.2.6. O discurso místico é a auréola circundante do destino que é o amado

Esta é, por excelência, a palavra *fado* do amor. A inevitabilidade de centrar-se no amado carrega consigo a palavra irremediavelmente destinada. Palavra itinerante, plena de vontade, de sensualidade e de paixão, cingirá o amado com toda eloquência verbal de que for capaz, para atingir fatalmente o coração do “vós”. O “só vós”, o “quem senão vós”, *único refúgio*, “alvo” são matriz deste núcleo que é o amado e onde a palavra mística circunda numa auréolaamatória. Neste sentido, o discurso místico nunca deixará de ser um *espreitamento*, em *segredo*, do horizonte onde mora o amante:

⁸⁹⁴ *Idem*, LC II, S III, p. 300.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, M V, p. 176.

⁸⁹⁶ Frei Tomé de Jesus, TJ II, p. 226.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 114.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, TJ II, p. 257.

⁸⁹⁹ Frei Tomé de Jesus, TJ II, p. 204.

⁹⁰⁰ *Ibidem*, TJ I, p. 183.

⁹⁰¹ Padre Manuel Bernardes, LC II, E XII, p. 87.

⁹⁰² *Ibidem*, S XI, p. 329. O “logo” conclusivo surge na sequência de interrogações que Bernardes levanta sobre a dimensão das coisas, da glória do género humano e do universo face ao divino.

Só vós, bom Jesus, minha fartura perfeita tende cuidado de mim: só vós me ouvi; só vós me vede; só vós me amai; só vós vos ocupai em mim. Aqui tem vosso amor que transformar, aqui tem vosso fogo em que atear (...).⁹⁰³

Ó meu Deus e Senhor, toda minha esperança e único refúgio meu! Ó alvo aonde atiram os meus desejos! Quando, quando apartareis de mim tudo o que de vós me aparta?⁹⁰⁴

A quem senão a vós meu Deus, se hão de voltar, e oferecer estes pedaços da minha alma.⁹⁰⁵

Levai a vós todo o meu coração, todo o meu amor, todas as potências, e toda a minha alma.⁹⁰⁶

Vós, amor divino, me abraçai, vós me transformai em vós, e vós me levai atrás de vós.⁹⁰⁷

Oh Senhor meu, e Deus meu! Ame eu só a vós, e só por amor de vós, e nada mude, senão em vós.⁹⁰⁸

A quem devo este interior, senão a vós? Quem me pode satisfazer, senão vós?⁹⁰⁹

Não pode meu coração ter verdadeiro descanso senão em ti (...).⁹¹⁰

Oh puríssimo, e suavíssimo Jesus, deixai-me ver o segredo desse coração.⁹¹¹

Porque vos não amo, Deus meu, de todo o coração?⁹¹²

Porque, Deus meu, não arde todo meu amor em vosso amor para tão clara luz de puras verdades, que nisto me dais?⁹¹³

A quem tive eu nunca por mim mais que a vós meu Jesus?⁹¹⁴

Vossa brandura, Deus de meu coração, converte, e muda as almas; vossa modéstia, e madureza recolhe os corações; vossa presença cativa os olhos e os espíritos: vossos benefícios e mercês tantas, e tão gerais tem cheia toda a terra.⁹¹⁵

Mas Senhor, para que me descobristes os segredos desse coração?⁹¹⁶

Oh como estou rico convosco bom Jesus! Um sois, e de tudo me servis. Aceito-vos, bom Jesus, por todo meu bem. Abraço-vos por único meu tesouro; e quero-vos por toda a minha bem-aventurança; e daqui me dispo de toda a outra coisa. (...) Vós sois o meu único e singular bem; único e singular amigo; único e rico tesouro, única bem-aventurança. Convosco estou rico, e sem vós pobre: convosco tudo tenho, e sem vós tudo me falta; vinde bom Jesus a esta alma, amemo-nos, possuamo-nos, e conversemo-nos para sempre sem apartamento, reinai vós em mim, e eu viva sempre em vós. Oh todo meu bem, toda minha bem-aventurança, amoroso Jesus!⁹¹⁷

1.3.2.7. O discurso místico é ermo de amores

⁹⁰³ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 116.

⁹⁰⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XI*, p. 382.

⁹⁰⁵ Frei António das Chagas, *LFAD, G I*, p. 1.

⁹⁰⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 355.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, *TJ II*, p. 176.

⁹⁰⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, p. 387.

⁹⁰⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 235.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁹¹¹ *Ibidem*, p. 377.

⁹¹² *Ibidem*, p. 49.

⁹¹³ *Ibidem*, pp. 165-166.

⁹¹⁴ Frei António das Chagas, *LFAD, L IX*, p. 56.

⁹¹⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 33.

⁹¹⁶ *Ibidem*, *TJ I*, p. 381

⁹¹⁷ *Ibidem*, *TJ II*, p. 26.

É condição dos amantes e dos amados prepararem um lugar onde se encontrem. Um lugar cuidadosamente procurado, porque assim o exige o desejo da intimidade, própria dos amantes e amados. É o lugar dos segredos e privacidade dos que se dispõem a amar, longe de olhares alheios. Por isso, este lugar é tão especial, tão apetecido, *tão só* dos amantes. Chamamos ermo, precisamente porque é lugar desabitado onde só há lugar para aquele-que-se-ama, um lugar *isolado, retirado, solitário*, cumprindo o desejo de quem ama de “*estar a sós*” com o amado/amante. Um ermo que pode ter várias designações “*ermo*”, “*secreto*”, “*cubículo*”, “*recâmara*”, “*alma*”, “*coração*”. Joga-se, aqui, contudo, espaços distintos: um lugar que é o *dentro* do próprio amante/amado (por exemplo, a alma, o coração), um lugar que é *fora* do interior de ambos (por exemplo, o ermo), ou, ainda um lugar *não claro*, onde simplesmente percebemos que há açãoamatória, onde os amantes estão ambos presentes:

Que quero aqui neste ermo mais de meu,
De quanto esta alma minha mais deseja,
Que dar-me a quem por mim todo se deu?⁹¹⁸

Edificai dentro de mim um secreto cubículo muito limpo e bem ordenado, onde venhais a morar comigo.⁹¹⁹

Oh se nunca daqui me apartasse! Oh se nunca outro lugar de descanso reconhecesse!⁹²⁰

Pois entrai saúde das minhas chagas, nesta alma. (...) Ó minha verdadeira alegria, de tal maneira entrai que nunca mais vos vades desta alma (...).⁹²¹

Abraçai-me, desprezado Jesus, convosco, ajuntai-me à vossa companhia. (...) Abrasai-me, Senhor, derretei-me Senhor.⁹²²

Oh, oh, oh amor! Oh, oh, oh amor! Cale a língua, e o entendimento, dilatai-vos vós por toda esta alma, não seja tão regalada, e dura sua frieza, que impedia vossas soberanas obras em mim.⁹²³

Se só as faíscas que dele [peito do divino amante] saltam nos corações dos vossos fazem tão vivas operações [o desejo de ter e possuir a Deus]?⁹²⁴

Que fogos acendi de amor para vos agasalhar nesta alma?⁹²⁵

(...) vós em secreto consolais, recreais, e encheis de suavidade, e doçura incomparável.⁹²⁶

⁹¹⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto XLV*, p. 291.

⁹¹⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XI*, p. 383.

⁹²⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 152.

⁹²¹ *Ibidem*, p. 143; Cf., ainda, p. 188.

⁹²² *Ibidem*, p. 116.

⁹²³ *Ibidem*, *TJ I*, p. 42.

⁹²⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁹²⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁹²⁶ *Ibidem*, p. 234.

Ó minha felicidade! Ó total e único deleite meu! Quando será, que tirados todos os impedimentos, me introduzais na magnífica recâmara de vossa glória, e me unais convosco inseparavelmente?⁹²⁷

1.3.2.8. O discurso místico é desejo desnudado

Chamamos, aqui, o discurso carregado de desejo. Uma confiança de desejo carregado de expressões sensuais eróticas e apaixonadas: “*alma em fogo acesa*”, “*ficar de amor divino presa*”, “*ficar satisfeito e nu*”, “*possuí-me*”, “*vos possua*”, “*nesse fogo, em que ardeis, me lanço*”, “*desejo de todo amar-vos*”, “*atiçam cada vez mais este desejo*”. Porém, neste desejo parece existir uma condição: o *desnudar-se* do amante para que este possa estar “inteiro” para o amado, em completa exclusividade, sem que nada nem ninguém possa interferir nesta entrega desejada:

Onde a minha alma em puro fogo acesa,
Não sinta, nem consinta, outro desejo,
Se não ficar d’amor divino presa.⁹²⁸

Que quem por vós tudo se desterra,
Trazendo-vos só dentro no seu peito,
Sem terra, e sem Céu fica satisfeito,
E nu, convosco só, vivo se enterra.⁹²⁹

Vós sois meu, e eu sou vosso; pegai de mim, e possuí-me; para que pegue de vós, e vos possua.⁹³⁰

Não sei faltar, bom Jesus; nesse fogo de amor, em que ardeis, me lanço, aí onde o amor divino vosso me deu ser, e todos os bens me tornou a oferecer: ardei, Senhor, e queimai-me; e o que vós com tantas lágrimas, e trabalho, me negociais, dai-mo. Amo-vos, meu Jesus, de todo meu coração. E se vós vedes que não é assim, desejo de todo amar-vos; e se vedes que de todo o não desejo, desejo desejar muito; e se em tudo me engano comigo, sei que me não engano convosco, que qual sou tal me aceitais.⁹³¹

Dai-me, Senhor, verdadeiros desejos de possuir vosso amor (...).⁹³²

Desejo com todo o coração amar-vos por elas [refere-se às obras de amor que o Senhor tem e faz pelo amado], e servir-vos, e entregar-me todo a vós a todas as horas, e momentos da vida.⁹³³

(...) atiçam cada vez mais este desejo (...).⁹³⁴

Ó doçura do meu coração! Ó vida da minha alma! Ó agradável repouso de meu espírito! Abstrai-me de todas as criaturas, para que só em vós descanse.⁹³⁵

⁹²⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, O V*, p. 383.

⁹²⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia da Arrábida*, p. 294.

⁹²⁹ *Ibidem, Soneto LIX*, p. 207.

⁹³⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XI*, p. 383.

⁹³¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 247.

⁹³² Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIII*, p. 333.

⁹³³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 48

⁹³⁴ *Ibidem*, p. 208.

⁹³⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XI*, p. 382.

Divino Esposo, todo para desejado; porque vos não desejo? Desejo ao menos desejar-vos; desejo desejar muito o vosso amor, que é a minha justificação (...).⁹³⁶

1.3.2.9. O discurso místico é ardor de sensualidade e paixão

Só a palavra sensual e carregada de paixão pode dar cumprimento ao amor. Ela é ato de desejo e, simultaneamente, é preparação de corporeidade a alcançar. Todo o amor constrói, com ornamentos de desejo, o que anseia. No ardor do amor aferventa a palavra, soltando-se neste deste ardume: “*derretei-me*”, “*abrasai-me*”, “*acendei-me*”, “*se alvorocem todos meus interiores sentimentos*”. É um discurso suplicado, ardente de uma atitude célere por parte do amado. São expressões e pedidos que se vão repetindo, pois é impossível ao místico calar o amor que sente e deseja sentir, repetidamente. É o tempo presente de que vivem os amantes:

Ame-vos eu Deus meu, derreta-me todo em vosso amor. Abrasai-me, amai-me, e levai-me a vós, meu divino amor por vós.⁹³⁷

Abrasemo-nos no [amor] de Deus.⁹³⁸

Ai amor todo incêndios, porque me não abrasas?⁹³⁹

Ah! Se nesse teu peito s’ acendera
Uma faísca só de amor divino
Quão docemente em si te convertera!⁹⁴⁰

Oh amor de minha alma, não encubrais esse rosto de mim, ainda que afeado, ainda que amuado, assim o quero, assim o adoro, assim mo mostrai Senhor, porque só vossa formosura me prende e o amor com que afeais vosso rosto, que me cativa e acende.⁹⁴¹

Adoro esses extremos do amor que me tendes, meu bom Jesus (...).⁹⁴²

Adoro-vos Deus meu. Adoro esse divino amor que me tendes.⁹⁴³

Sinta-vos minha alma, e com a vossa presença se alvorocem todos meus interiores sentimentos, para que presos de vós, tudo o que é fora de vós, os enfastie.⁹⁴⁴

Pondera bem, alma minha, que rico tálamo é este [Cristo, Esposo saindo do tálamo]! Que galhardo esposo! E que admirável o modo de proceder o Esposo do tálamo!⁹⁴⁵

Dai-me aquele ósculo santo, que a Esposa desejava e pedia, e que traz consigo respirações da Divindade. O meu amado para mim, e eu para o meu amado; fará detença entre meus peitos.⁹⁴⁶

⁹³⁶ *Ibidem*, M X, p. 190.

⁹³⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 207-208.

⁹³⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC II*, *DLM*, p. 117.

⁹³⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *S IX*, p. 321.

⁹⁴⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Écloga V*, p. 45.

⁹⁴¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 69.

⁹⁴² *Ibidem*, p. 44.

⁹⁴³ *Ibidem*, *TJ I*, p. 103.

⁹⁴⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁹⁴⁵ Padre Manuel Bernardes *LC II*, *M III*, pp. 171-172. Bernardes recupera, aqui, a expressão de “Esposo saindo do tálamo”, do Salmo 19, 5b-6: “*Deus fez, lá no alto, uma tenda para o Sol, / donde ele sai, como um esposo do seu leito, a percorrer alegremente o seu caminho, como um herói.*”

1.3.2.10. O discurso místico é lugar de corpo e alma

Como que em jeito de continuidade com o ponto anterior, expomos aqui alguns dos discursos que ilustram que é o *todo da pessoa* que está envolvido na ação amatória: “braços”, “boca”, “olhos”, “ouvidos”, “coração”, “sentidos”, “sentimentos”, “emoções”, “pensamentos”, “afetos”, “vontade”, “memória”, “entendimento”, etc. Não se ama com metades ou partes. Esta é uma das dimensões mais ricas da mística. É-se amante e amado na totalidade do ser e estar. O amor tem sempre vocação de entrega e acolhimento na plenitude do ser, tal como o amante e o amado:

Ah meu Deus! Exclama a voz ardente da minha alma. (...) Quando serei digna eu digna de te conseguir, de te abraçar, de estar em ti pendente? Oh doce amor! (...) Ah coração meu! Que com abrasados desejos a procura, a deseja, a suspira, e solicita, e não se vê satisfeito das doçuras que derrama, por mais que entre os seus braços a aperta. A ti, dulcíssimo Esposo meu, voa a alma transformada nas ânsias do padecer, porque a tua seta, que está em meu coração atravessada, tem privado o padecer do mesmo padecer, e me faz morrer enferma, e desfalecida dos sobejos de pena; porque assentando-me com doce e fogosíssimo amor, me faz enfermar e desfalecer.⁹⁴⁷

Adoro-te, e de todo o meu coração te amo, ó Chaga formosíssima e nobilíssima; tu me arrebatas os olhos, e os afetos.⁹⁴⁸

Um só sentido sintam seus sentidos
Na carga singular, vida serena,
D'amor celestial favorecidos (...).⁹⁴⁹

Pode quem tudo pode melhorar-me,
Tanto no que pretendo, inda que indigno,
Que sinta de amor seu todo abraçar-me. /
Suave, doce, meu amor divino,
Aqui donde vim ter, como sabeis,
Acabar suspirando determino.⁹⁵⁰

Mas converti a vós todos os meus sentidos interiores, e exteriores. (...) Sara meu gosto para que sinta, e conheça, a suavidade de tua doçura, que tens guardada para os que te amam. Dai-me memória que em ti cuide, vontade que te queira, entendimento que te conheça, razão com que com fortaleza se apegue a ti, e alma que com toda a virtude te ame.⁹⁵¹

Amo-vos meu bom Jesus, e desejo consumir-me em vosso amor todo. Não queirais só arder nesse fogo, meu Deus, abrasai-me a mim, pois isso é o que pretendeis.⁹⁵²

Oh divino amador meu, arrebatad todos meus sentidos, e desejos a vós.⁹⁵³

Espertai, vos rogo, minha intenção e desejos; atraí-me com a suavidade da vossa graça, para que corra ligeiro, seguindo vossos exemplos.⁹⁵⁴

⁹⁴⁶ *Ibidem*, S XX, p. 358.

⁹⁴⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S VI, p. 342.

⁹⁴⁸ *Ibidem*, S XV, p. 338.

⁹⁴⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Écloga piscatória VIII*, p. 63.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, *Elegia VII*, p. 105.

⁹⁵¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 338.

⁹⁵² *Ibidem*, p. 151.

⁹⁵³ *Ibidem*, *TJ I*, p. 232.

Inclinaí esses dulcíssimos olhos, para esta pobre criatura (...).⁹⁵⁵

Inflama, bom Jesus, nesta hora minha alma com fogo da tua caridade: alumia, amor meu, este coração com tua eterna luz; enfreia o distraimento de meus pensamentos, ajunta todos meus sentidos interiores, tira de meu coração a névoa, a cegueira, para que te veja, e te entenda, te conheça, te ame, te receba, e abraça, com puro amor, esposo de minha alma, que tão formoso, tão rico, tão cheio de bens saís desse sacratíssimo ventre, e tão abrasado de amor entras nesta terra, e degedro de misérias.⁹⁵⁶

Ponde-vos sempre, bom Jesus, ante meus olhos, apresentai-vos a meu coração, para que vossa formosura, e suavidade me prenda, e perca o sabor desta terra.⁹⁵⁷

Aceitai, esperança minha, e todo o meu bem estas mãos, e pés, esta língua e olhos, todos estes sentidos, e corpo, esta vontade, memória, e entendimento; os desejos, os suspiros, as intenções desta alma.⁹⁵⁸

Escrevei Jesus em meus olhos, em meus ouvidos, em todos os meus sentidos, em meu coração.⁹⁵⁹

1.3.2.11. O discurso místico é entrega de si com anelo de ser amado

Sem o tu amado, o amante mais não seria que um eterno romeiro. Há, nos que amam, um anelo vibrante de este amor passar a ato de união plena. Este anelo envolve aspetos fundamentais: um, o de “*estar pronto*” para poder ser possuído, abrasado; dois, a confissão clara e insistente de desejar ser “*possuído*”, “*abrasado*”, “*derretido*”, etc. pelo amado; três, o disponibilizar-se para que tal aconteça: “*indo até*” ao amado, “*recebendo*” o amado, “*transformando-se se necessário for*”, etc. Com as palavras, o místico amante diz o que *deseja sentir mais* e que vai mais além da voz do amado:

Oh, Senhor meu, eu sou quem sou, e vos quem sois: isto há de ser obra vossa: porque ainda que proponho o desejo de imitar-vos vós o haveis de acabar com vossa graça. Fazei, Senhor, em mim o que desejais, ponde em mim o que de mim quereis, porque quando me buscardes, me acheis todo feito à vossa vontade.⁹⁶⁰

Oh quando me verei tão, possuído do vosso amor, que de verdade vos diga minha alma toda presa de vós: Vós sois meu Deus, meu amor, meu Senhor, todo meu, e eu todo vosso?⁹⁶¹

Enche, transforma: muda-me todo em ti. Oh divino! Oh soberano! Oh formoso! Oh suave! Oh meu único amor, poderoso para quanto queres, e invencível em quanto padeces!⁹⁶²

Ó bom Deus, recolhei-nos em vós, recebei as vossas almas que se vos oferecem em sacrifício, e abraça-as continuamente naquelas vivas e ardentes chamas do amor divino.⁹⁶³

⁹⁵⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, M XXX* p. 269.

⁹⁵⁵ *Ibidem*, *S VI*, p. 306.

⁹⁵⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 66-67.

⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 71.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 167.

⁹⁵⁹ *Ibidem*, p. 107.

⁹⁶⁰ *Ibidem*, *TJ II*, p. 47.

⁹⁶¹ *Ibidem*, *TJ I*, p. 59.

⁹⁶² *Ibidem*, *TJ II*, pp. 259-260.

Vinde, bom Jesus, a esta pecadora alma, soltai-a de suas cadeias, ponde-a em liberdade de espírito, para que livremente renuncie tudo por vós, e a vós abrace, a vós possua, a vós cante com este santo velho suas saudades, e desejos, de descansar sempre convosco.⁹⁶⁴

Todo sois meu, porque nada de vós me negais: grande, porque sois divino; bem, porque sois fonte de bondade: e esse meu sois tão próprio, que nenhuma justiça, nenhuma razão, nenhuma força me pode tirar de vós, se eu não quiser. Derreta-se toda a minha alma em vós, afeire-se todo o meu interior a vós, empreguem-se todas as minhas forças em vós, pois nem posso querer mais bem, nem é bem que imagine, que o posso ter fora de vós.⁹⁶⁵

Oh meu fogo, oh meu suave amor, que quereis que eu faça por vós? Converta-se tudo o que até agora amei, contra mim, e converta-se todo meu coração a vós.⁹⁶⁶

A vós quero só contentar bem; a vós ofereço todas as minhas coisas interiores e exteriores.⁹⁶⁷

Ofereço-me, entrego-me a vosso amor.⁹⁶⁸

Seja esse vosso amor o prelado, e superior desta vossa criatura. Ele mova os meus sentidos, minhas potências, minhas obras. Ele me faça obrar, e estar quedo, parar, e caminhar, por onde, e quando vós quereis. Arça ele em meu coração, e em mim reine. Ele me console, e me aflija; ele me humilhe, e me levante, ele suma em si todas as minhas imperfeições, e cative a si todo o intrínseco desta alma, alargue consigo a estreiteza da minha miséria, levante a si o espírito derribado; encha consigo toda a capacidade desta criatura. Oh amor divino, possui-me todo, e de ti possuído; arroja-me por onde quiseres, alaga-me em quantos mares tu quiseres; espedaca-me com quantos tormentos quiseres; porque em ti, e comigo não poderei ser perdido.⁹⁶⁹

Oh largueza infinita, aqui a estes vossos pés me ofereço todo (...).⁹⁷⁰

Estirai já Senhor, essas cordas de amor, e fazei que me cheguem, e me prendam a vós, atai-me com seus laços, e nós, e levai-me com elas atrás de vós, e nunca de vós me aparte.⁹⁷¹

Todo ocupado em vos amar, e ver sempre presente, e com isto todo embebido em vós, que me dá que digam que não sou para nada?⁹⁷²

1.3.2.12. O discurso místico é advento de união

Aqui, o místico dá voz ao tempo que antecede a união com o amado. Conforta-o a certeza de que a união está para breve, mas essa certeza é ainda tempo de espera e isso traz inquietação. O “*quando*” e o “*não tardes*” é ritmo adventício que o amado terá de experimentar:

Apressai-vos, meu divino pastor, a me tomar, a me cativar de vosso amor, e pôr em vós todo meu desejo, e cuidado, pois só isto vos contenta, e sem vós o fazerdes o não posso ter.⁹⁷³

⁹⁶³ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DJ*, p. 216.

⁹⁶⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 126-127.

⁹⁶⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁹⁶⁷ *Ibidem*, *TJ I*, p. 331.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, *TJ II*, p. 14.

⁹⁶⁹ *Ibidem*, *TJ I*, p. 167.

⁹⁷⁰ *Ibidem*, *TJ II*, p. 153.

⁹⁷¹ *Ibidem*, p. 92.

⁹⁷² *Ibidem*, *TJ I*, p. 342.

⁹⁷³ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 267.

Ó amado princípio meu, quando te acharei venturosamente? Quando me arrebatardes todo para ti? Quando me absorverdes e unirás contigo?⁹⁷⁴

Oh vida, e esperança segura desta alma, não tardeis. Quando vos tiver, e quando apurardes este espírito, então serei todo vosso, e vós todo meu, então tudo fora de vós me enfastiará: então tudo sem perda minha me deixará, porque só vos me tereis por vosso: então se dilatará minha alma, tudo terei, tudo poderei, tudo me levará, e ajuntará a vós.⁹⁷⁵

Oh quando chegará esta hora que com amor grande supra a fraqueza, e minguar deste corpo! Oh divino amor em tudo grande, acende-te neste coração, e faz neles tuas grandes obras.⁹⁷⁶

Este doce quando,
vós o sabeis certo,
se longe, se perto,
se duro, se brando. /
vivo contemplando
no bem que seria,
*quando vos veria.*⁹⁷⁷

Ó bem sobre todo o bem! Ó fim, que careces de fim! Quando gozarei de ti sem medida e sem fim?⁹⁷⁸

Vinde, amor, agora que vos desejo, entrai agora que vos quero, fechai-vos dentro, pois vos abro.⁹⁷⁹

1.3.2.13. O discurso místico é Páscoa amorosa

“*Esta é a noite*” da palavra já unitiva. A palavra “aleluiática” por excelência. É a palavra do *já estar com* o amado. Por isso ela é tranquila, confiante, afirmativa. É a palavra do gozo e do espanto que isso traz de novo:

Adoro meu Deus, essa bondade infinita: adoro esse amor que me tendes.⁹⁸⁰

Oh! Bondade suma! Oh amabilidade infinita! Oh atrativo poderoso de todos os amores! Oh prisão forte, e delicada de todos os corações! Se tal és conhecida escuramente pela Fé, que serás, vista face a face claramente? Ai pego imenso de formosura, submergi-nos!⁹⁸¹

Oh que branduras, que tesouros comunicais aos que convosco abrasados, convosco, e por vós choram!⁹⁸²

Oh amor, oh verdadeiro amor!⁹⁸³

Adoro-vos, meu companheiro; adoro-vos meu consolador verdadeiro (...) Como é verdade, que para prazeres nos criastes, e não para dores.⁹⁸⁴

⁹⁷⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, p. 385.

⁹⁷⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 307; Cf., ainda, p. 316.

⁹⁷⁶ *Ibidem*, *TJ I*, p. 91.

⁹⁷⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Glosa*, pp. 364-365.

⁹⁷⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XV*, p. 388.

⁹⁷⁹ *Ibidem*, *TJ I*, p. 299.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, *TJ II*, p. 103.

⁹⁸¹ Padre Manuel Bernardes, *TE II, DP, AP*, p. 31.

⁹⁸² Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 83.

⁹⁸³ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p. 143.

Agasalhai-vos no ninho desta alma.⁹⁸⁵

Oh quão unido estivera agora a vós, amor infinito! Quão cheia estivera minha alma de vossa luz: quão rica de vossas mercês; quão alevantada, e transformada em vós; quão abrasada de vosso amor (...).⁹⁸⁶

Este sou eu, Deus meu, mas quando ponho os olhos em vós, no grande amor que me tendes, e me mostrais, desejo abraçar-me, e derreter-me todo em fogo, de amor puro por vós.⁹⁸⁷

Esse sois vós, meu Senhor; em tudo vos pareceis convosco: todo sois amável, todo liberal, todo cheio de misericórdias, e todo empregado em meu remédio.⁹⁸⁸

1.3.2.14. O discurso místico é espanto extasiante

O espanto extasiante é o condicionalismo inerente de quem ama e se sente amado. É, também, a reação natural de quem a todo o instante recebe sinais do amor do amado. Logo, o espanto extasiante transporta consigo, no dizer, o enamoramento dos amantes, o encantamento e o deslumbramento pelo amado. O espanto, porque se confessa, diz o belo e o bom e a grandeza do amado:

Adoro essa bondade, adoro esse cuidado em mim, adoro esse infinito, amor tão geral, e tão miúdo, e particular: tão antigo e tão novo, tão eterno e tão renovado. Pasmado, amor meu, nem sei falar: acendei vós vosso amor em mim, para que saiba sentir, agradecer, e amar.⁹⁸⁹

Que é isto, Deus meu? Tudo quereis que seja Paraíso? Oh meu Paraíso, quem me lança de vós? Oh meu descanso, quem me aparta de vós?⁹⁹⁰

Oh como nosso Deus é suave e engraçado!⁹⁹¹

Que achastes, Senhor, em mim para fazeres tanto por estar comigo?⁹⁹²

Que há em mim, para terdes gosto de mim, e fazeres tanto por mim?⁹⁹³

Quem, senão vós, mandara tal doçura? (...) Ai, amado meu! Como brilham teus raios, todos bondade! Como recendem teus bálsamos, todos pureza!⁹⁹⁴

Oh! Quão liberalmente amor espraia
Os dons da sua graça em toda a parte
Que parte n'alma tem onde ela caia.⁹⁹⁵

Que digna dádiva de tal Senhor! Que digna prenda de tal amor!⁹⁹⁶

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p. 181.

⁹⁸⁶ *Ibidem*, *TJ* II, p. 102

⁹⁸⁷ *Ibidem*, p. 142.

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p. 162.

⁹⁸⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, p. 60.

⁹⁹⁰ *Ibidem*, p. 144.

⁹⁹¹ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *D* XIII, p. 307.

⁹⁹² Frei Tomé de Jesus, *TJ* I, pp. 50-51.

⁹⁹³ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁹⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* II, p. 12.

⁹⁹⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Écloga piscatória VIII*, p. 63.

⁹⁹⁶ Frei Amador Arrais, *D*, *D* VI, *VDTC*, p. 371.

Oh quem se abrasara do amor! Quem morrerá por amor do Amor, que nasce para que vivamos do amor!⁹⁹⁷

Que vos darei, amor infinito, por tamanho excesso de amor? Com que, Salvador meu, poderei satisfazer esta tão grande abrasada amizade que me tendes, e este fogo de divina caridade, com que me amais?⁹⁹⁸

Porque me fizeste só para vós, e porque quisestes só ser o meu verdadeiro, e próprio bem, logo me fizestes de maneira, que todo de dentro, e de fora penda de vós e viva em contínua necessidade de vós, todas minhas inclinações corporais, e espirituais me pudessem servir de fomes de vós, para que se vos buscasse com tantas fomes, única fartura minha divina, e soberana, com mais gosto vos recolhesse, com mais proveito vos lograsse, e com mais largueza me fartasse de quantos bens tendes.⁹⁹⁹

Dizei-me que só a vós ame, só a vós sirva, só a vós suspire; porque só em vós acharei bondade pura, perfeição absoluta, formosura admirável, felicidade eterna.¹⁰⁰⁰

Como sois formoso, Amado meu! Formoso e amável sem semelhante.¹⁰⁰¹

1.3.2.15. O discurso místico é não esquecimento do amor

A memória é marca do vivido e é chamada à existência e à presença. Traz à presença o gozo do amor que o amado deu, enquanto amante; traz à presença o amor recebido; traz à presença as fidelidades e as infidelidades dos que amam; traz simplesmente o amante/amado à presença. E o amor, através desta memória, vai existindo e vai-se construindo. E se de amor e amantes falamos, então tenhamos em mente o que os místicos dizem: “*não tem esquecimento quem tem amor*”, pois “*não há coisa mais doce que a memória do tempo bem gastado*”:

Não sois de vós, Senhor, de mim esquecido,
Não tem esquecimento quem tem amor,
Ah! Deus! e sois de mim tão mal servido!¹⁰⁰²

Adoro o amor infinito, e vontade com que a todo o trabalho vos oferecestes para me aliviar, e com que carregaste sobre vós toda a aspereza e rigor da vida, com que vos afligistes para me descarregar.¹⁰⁰³

O amor, que me tendes eterno, viu que tudo quanto em mim há, é contra mim (...).¹⁰⁰⁴

Vós dáveis-me vosso amor, e eu dava o meu às criaturas.¹⁰⁰⁵

Bem vós que nenhuma necessidade tínheis de mim, mas pelo eterno amor com que me amastes, houvesseis de mim misericórdia, e tudo quanto pudestes fizestes para que não me perdesse. Adoro

⁹⁹⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S XX, p. 352.

⁹⁹⁸ *Ibidem*, *TJ II*, p. 139.

⁹⁹⁹ *Ibidem*, *TJ I*, p. 212.

¹⁰⁰⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S VIII, p. 311.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*, *O V*, p. 388.

¹⁰⁰² Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia ao divino amor*, p. 313.

¹⁰⁰³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 196-197.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 327.

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, p. 354.

esse amor infinito: adoro esse peito, em que me tínheis escrito; adoro esse cuidado tão afervorado de meu remédio.¹⁰⁰⁶

Quando, meu Deus, me visitastes com vossa suave presença, que minha alma se cativava, e prendia de vossa formosura, que lhe era pesado tudo o da terra que de vós a apartava, que nenhuma coisa mais sentia, que a necessidade de se ocupar das necessidades do corpo, ou da terra; que viu em vós para logo saindo daí vos esquecer, e esquecida se distrair por outros amores, e distraída enjeitar as verdades que tinha experimentado?¹⁰⁰⁷

Lembra-me a tua vinda ao mundo, quando nos visitaste com entranhas de misericórdia, e o coração se me parte na consideração do muito que nos mereceste.¹⁰⁰⁸

Que tempo há no mundo, que tribulação, que prosperidade, que lembrança, que esquecimento que possa tirar de nossa alma a memória de tão pasmoso amor, e tão alto benefício?¹⁰⁰⁹

Ó quanto é mais seguro usar bem do tempo presente, que esperar por outro melhor, que quiçá não virá, e se vier não o veremos nós. Não há coisa mais doce que a memória do tempo bem gastado.¹⁰¹⁰

1.3.2.16. O discurso místico é arrebatamento desmedido

Todo o amor eleva, enleva, arrebatava. De outra forma, não seria amor. Só este arrebatamento põe *a par* os amantes. Por isso, o místico deseja tanto este movimento elevatório. De facto, aquele-a-quem-verdadeiramente-se-ama parece estar sempre “acima”; assim, resta ao amante tudo fazer, com o seu amor, para estar “à altura” do amado. É esta a dinâmica amatória que nos deixam transparecer os discursos místicos:

Ó rica pobreza!
ó falta abundante!
ó alta baixeza!
ó divino amante!
(...)
Pelo Deus visível,
que já conhecemos,
no amor invisível,
nos arrebatemos.¹⁰¹¹

Que não fará nesta alma renovada
A faísca d’amor divino acesa
Para ser nele toda transformada?¹⁰¹²

Na qual conversação lhe comunica tanto de si, e as enleva tanto em si, que lhes faz todo trabalho da terra suave, e tão penoso tudo o que parece gostoso nela, que não vivem menos contentes de si no meio de todos os trabalhos da vida, que se fossem puros prazeres, e contentamentos.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 246.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 380.

¹⁰⁰⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XVI*, p. 340.

¹⁰⁰⁹ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, pp. 66-67.

¹⁰¹⁰ Frei Amador Arrais, *D, D VIII, TC*, p. 460.

¹⁰¹¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Chansonetas ao nascimento de Nosso Senhor*, p. 362.

¹⁰¹² *Ibidem*, *S LXXII*, p. 216.

Afastar-se de vós, é cair; chegar-se a vós, é levantar-se, permanecer em vós é ditoso.¹⁰¹⁴

Levantarem-se para ti os olhos da nossa contemplação, é encherem-se de luz, e paz, e ouvir de ti novas da vida eterna.¹⁰¹⁵

Ai peso infinito de bondade, arrebatá-nos!¹⁰¹⁶

1.3.2.17. O discurso místico é busca incessante

De sossego não vivem os amantes. A busca é condição vital de qualquer amante. O discurso místico testemunha bem o quanto o amar dá trabalho e exige esforço. É próprio dos amantes serem desconfiados, serem muito atentos e persistentes. O amante vive da presença do amado e teme o *escondido*, a *falta de notícias*, o *desaparecimento*, a *distância*, etc. Resta-lhe assim “*chamá-lo*” à presença, “*gritar*”, “*partir*” à procura. Por isso, o amante não conhece como atitude sua a *desistência de buscar* aquele que ama:

Ó alma fiel, se queres pois ver quão suave é o teu Senhor, fuge buscando eu amado Jesus na solidão do teu coração, para que chupes, e bebas da suavidade de sua doçura, que se não pode dizer.¹⁰¹⁷

Neste meu remanso
Manso, doce e brando,
Ando amor buscando,
Quanto mais descanso,
Canso descansando.¹⁰¹⁸

(...) porque vos não vêm meus olhos? Onde estais todo meu bem escondido?¹⁰¹⁹

Ando, ó Deus meu, em busca do vosso amor e não o acho, porém não o acho, porque não sei andar em sua busca.¹⁰²⁰

Todas as criaturas, se por uma parte me declaram a vossa formosura, por outra ma escondem; aparecei, meu Amado; que só o vosso rosto busco; recordai dentro em meu ser, que só a vós suspiro.¹⁰²¹

Vida da minha alma, onde ides? Não me ouvis, que vou gritando atrás de vós?¹⁰²²

Busque a só vós minha alma, e ache-vos: só a vós vá, e a vós chegue: em vós descanse, e em vossos sacratíssimos braços repouse contente, e de tudo o da vida esquecida.¹⁰²³

(...) continue a chamar muitas vezes a Deus em seu coração.¹⁰²⁴

¹⁰¹³ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 140.

¹⁰¹⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S IX*, pp. 219-320.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, *S XVIII*, p. 345.

¹⁰¹⁶ *Idem*, *TE II, DP, AP*, p. 31.

¹⁰¹⁷ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 277.

¹⁰¹⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 348.

¹⁰¹⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 126.

¹⁰²⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S V*, p. 304.

¹⁰²¹ *Ibidem*, *D XII*, p. 383.

¹⁰²² Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 206.

¹⁰²³ *Ibidem*, p. 238.

Portanto só o vosso amor quero procurar com todas as minhas forças, conservar com todo o meu cuidado e aumentar com todas as minhas diligências.¹⁰²⁵

Ai, almas venturosas! A Fé vos disse, que a tudo vinha. Vem roubar corações; vem a solicitar esposas; tão perdido por ganhar a todas.¹⁰²⁶

A vós Senhor, disse o meu coração, o meu rosto vos buscou.¹⁰²⁷

1.3.2.18. O discurso místico é esperança a amanhecer

É condição de amante experimentar a esperança. A ausência de esperança é escuridão sem termo, é vazio, é não-forma. É a ausência inexplicável de resposta por parte do amado. O perigo está na iminente imobilização total do amante. Ao invés, a esperança é condição de ação por parte do amante. É amanhecer, porque a esperança é a força que faz sair da escuridão do vazio e da dita não-forma. Por isso, “*bate à porta*”, “*espera a chegada*” presencial do amado, “*espera a resposta*”. Contudo, esta esperança comporta também a esperança auroral do amante, de se sentir preparado para se dirigir ao amado:

A minha alma sem a vossa presença parece a terra sem Sol! Oh! Amanhecei, Senhor; que é já para muito prolongada esta noite, vejam os meus olhos saudosos a alegre luz de vosso rosto (...).¹⁰²⁸

Por vós chamo, Amado meu; oh! Respondei-me. À vossa porta bato; oh! Abri-me. Abri, Senhor: deixai-me entrar em vós; que fora de vós pereço.¹⁰²⁹

Quando do íntimo desta alma vos dirá meu coração sempre e em tudo «Não se faça a minha vontade, senão a tua»?¹⁰³⁰

1.3.2.19. O discurso místico é solilóquio oracional amoroso

Quanto do amor dito não é antes amadurecido no coração e na mente de quem ama? A voz amante que se diz a si mesma, verde ainda na sua formulação, para, chegado o momento poder sair vigorosa, confiante e madura. É um confidenciar consigo mesmo os sentimentos, os afetos, as dúvidas...; um confidenciar capaz de criar raiz no interior do amante e de fazer germinar o essencial da razão deste amor e deste amado:

¹⁰²⁴ *Ibidem*, TJ I, p. 13.

¹⁰²⁵ Padre Manuel Bernardes, LC II, E XII, p. 87.

¹⁰²⁶ *Ibidem*, S XX, p. 351.

¹⁰²⁷ D. Gaspar de Leão, DPI, p. 267. O místico tem por base o Salmo 27: “*O meu coração murmura por ti, os meus olhos te procuram; é a tua face que eu procuro, Senhor.*”

¹⁰²⁸ Padre Manuel Bernardes, LC II, D XIII, pp. 384-385.

¹⁰²⁹ *Ibidem*, D XI, p. 383.

¹⁰³⁰ Frei Tomé de Jesus, TJ II, pp. 15-16.

Alma minha ama este Senhor: ama-o, ama-o, deixa tudo por este amor.¹⁰³¹

Porque me contentarei eu com pouco por um amor tamanho amor, tão faminto de meu bem, e de fazer muito por mim?¹⁰³²

Pode ser que alguma hora o sentimento,
Dentro desta alma minha suba tanto,
Que faça de mim doce apartamento. /
E quando não puder chegar a quanto
Se deve, a tal Senhor, tal amor seu,
Comigo ficarei fazendo pranto.¹⁰³³

Em acordando a esta hora, entrarei no meu coração, que me parecerá Monte Calvário, onde a minha Alma é Cruz, onde os meus pecados crucificam a meu Senhor (...).¹⁰³⁴

Vestindo meus olhos de lágrimas (que estas são o luto dos olhos) o coração de tristeza (que este é o capuz do coração) os sentidos de sentimento (que este é o nojo dos sentidos) hei de ir por dentro da minha Alma para o sepulcro do meu Senhor; e fazendo-lhe com a minha ânsia o Enterro do meu alívio, a celebrar com o meu pranto as Exéquias de meu amor, a repetir com a minha pena os Ofícios da minha saudade, onde assistindo interiormente a mágoa de minha lembrança, verei, que ali do meu Senhor não fica mais que o Sepulcro.¹⁰³⁵

Será a minha Meditação, ver que para estar com o meu Deus, ou para o poder ter comigo, é necessário meter-me numa cova, fazer casa da sepultura, e não só enterrar-me em vida, mas sepultar-me dentro de mim (...).¹⁰³⁶

Oh bondade, oh amor verdadeiro, estes sois vós, meu bom Jesus? Assim vos entregais todo? Assim mostrais que só sois o verdadeiro amigo da alma, que depois que vos dais, vos deixais tratar de cada um como quer. Mofino é quem se não sabe aproveitar de vós, e vos lança de si: ditoso o que convosco se abraça, e vos tem por seu único tesouro.¹⁰³⁷

Ouve-me, Senhor, e recebe-me, pois tu és o meu consolador, e vida de minha alma, pela qual vivo, e sem a qual morro, pela qual sou, e sem a qual pereço, pela qual sou consolado, e sem a qual sou atribulado: vida soberana, suave, doce, toda amável, e digna de morrer por ela, para que viva nela.¹⁰³⁸

Ó Esposo delicadíssimo e formosíssimo, Verbo Eterno feito por nós homem; eu vos adoro e glorifico, com o maior afeto que posso do meu coração. Reconheço que foi traça do vosso amor desposar-vos enquanto Verbo com a vossa carne, para vos desposardes enquanto Cristo com toda a vossa Igreja unida a essa vossa carne. Peço-vos por este admirável mistério, que unais minha alma convosco com tão apertado e firme vínculo de amor, que nunca mais se aparte.¹⁰³⁹

¹⁰³¹ *Ibidem*, p. 239.

¹⁰³² *Ibidem*, *TJ I*, p. 42.

¹⁰³³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia*, p. 291.

¹⁰³⁴ Frei Antônio das Chagas, *OEP, SE, sexta-feira, Matinas*, pp. 77-78.

¹⁰³⁵ *Ibidem*, *sábado, Vésperas*, p. 112.

¹⁰³⁶ *Ibidem*, pp. 112-113.

¹⁰³⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 26.

¹⁰³⁸ *Ibidem*, p. 339.

¹⁰³⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, M III*, p. 172.

1.3.2.20. O discurso místico é suspiro e súplica vital que não descansa do amante

É no seio do amor que o amante se expõe todo ele ao amado. Esta é a palavra *sopro* capaz de agitar, comover e convencer o amado. Tanto o suspiro como a súplica retiram do recôndito coração do amante o desejo, o sonho e os moldes do seu anseio. Por isso, estas palavras suspirantes e suplicantes revestem-se de um vigor atraente e irresistível, nada indiferente, aos olhos do amado e, simultaneamente, são retratos vivos dos sentimentos do amado:

Quem se perdera dentro de ti, para te achar dentro em si!¹⁰⁴⁰

Suspiro porque nunca me deixeis
Apartar-me de Vós um só momento,
Nem já mais Vós de mim aparteis.¹⁰⁴¹

O suspirar por Deus, contentamento.¹⁰⁴²

Oh quão suave é, Senhor, o vosso espírito! Quão cheio de doçura, caridade, e benignidade! Quão propenso a indulgência e misericórdia.¹⁰⁴³

Ai quanto amor! (...) Oh amor infinito, quem bem te conhecera!¹⁰⁴⁴

Mas vós, Senhor do Céu, que a formosura
Do vosso rico amor comunicastes
Tão largamente a toda a criatura, /
Obrai agora em mim o que já obrastes,
Quando entre gente tão desconhecida
Tantos risos de amor manifestastes.¹⁰⁴⁵

Vida, não te apartes de mim; não consistas que eu de ti me aparte; vida, une-te comigo; vida, rouba-me para ti.¹⁰⁴⁶

Atraí-me para vós, Esposo caríssimo; puxai por mim, para que corra em vosso seguimento com alegria, com ligeireza, com perseverança. (...) Formai, Deus meu, com o vosso espírito o meu coração, de sorte que se molde justamente ao vosso.¹⁰⁴⁷

Desapega meu coração do mortal amor da terra, que de ti me aparta.¹⁰⁴⁸

Ouve-me amor divino, e pois estais faminto de mim, do que eu te desejar, come-me, digere-me, muda-te em ti; não veja em mim nem em toda a criatura senão a ti.¹⁰⁴⁹

Apresentai-vos sempre Deus meu, a este coração (...).¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*, S VI, p. 306.

¹⁰⁴¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia VII*, p. 105.

¹⁰⁴² *Ibidem*, *OFAC, Carta I*, p. 130.

¹⁰⁴³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S VIII*, p. 311.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, S VII, p. 313.

¹⁰⁴⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia penitencial*, p. 303.

¹⁰⁴⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, p. 387.

¹⁰⁴⁷ *Ibidem*, D XI, p. 382.

¹⁰⁴⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJI I*, p. 79.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*, p. 167.

¹⁰⁵⁰ *Ibidem*, p. 235.

Oh Senhor, esperança dos teus, e desejo, a que suspira o coração dos que te possuem, e dos que te buscam!¹⁰⁵¹

Abri, meu Senhor, este coração, e entrai na vossa paz, no vosso amor, no vosso suave conhecimento.¹⁰⁵²

Oh amor, fazei em mim tal mudança, que possais também dizer: toda és minha, miserável criatura! Oh se visse já este perfeito todo, de parte a parte! Mas vós o haveis de fazer fogo divino, e todo me haveis de queimar, a abrasar, e converter em vós.¹⁰⁵³

Ah Senhor, não me aparte nada de vosso amor.¹⁰⁵⁴

Aparecei a este desterrado coração, pois sois minha saúde, e todo meu bem; dai-me que só de vós me contente, pois sois o verdadeiro amigo, e glória da minha alma.¹⁰⁵⁵

Falte-me tudo, mas não me falteis vós; deixem-me todos, mas não me deixeis vós; queira-me bem quem quiser, mas eu a só vós viva, e morra apegado. (...) Oh se não se dilatasse esta hora!¹⁰⁵⁶

Oh suavidade de meu coração!¹⁰⁵⁷

Amai-me, mostrai-me em mim a força e grandeza de vosso amor, estai sempre comigo, ponde vossos olhos em mim, porque daí me há de vir a virtude, força, e luz para o que vós quereis de mim.¹⁰⁵⁸

Abri meus olhos, para que vejam vossos exemplos. Inflamai meu coração, para que participe de vossos sentimentos, e dores, e nunca mais torne a renovar a causa desta vossa aflição.¹⁰⁵⁹

Deixai-me, bom Jesus, contemplar a formosura desse divino rosto (...).¹⁰⁶⁰

(...) não me escondais de todo vossa face, ainda que muitas vezes não quis olhar para ela (...).¹⁰⁶¹

1.3.2.21. O discurso místico é saudade

À mística portuguesa não podia faltar o sentimento da *saudade*. Sobre ela recai toda a carga emocional deste amor. Como diz Amador Arrais “seguro forte é a saudade para almas dedicadas a Deus”¹⁰⁶².

Meu Deus, que coisa pode ser tão forte,
Que género de morte, que tormento,
Que dor, que sentimento, que tristeza,
Que pena, ou que aspereza em toda a vida,
Que numa alma ferida de verdade
Da vossa saudade, causa espanto?¹⁰⁶³

¹⁰⁵¹ *Ibidem*, p. 194.

¹⁰⁵² *Ibidem*, p. 144.

¹⁰⁵³ *Ibidem*, p. 37.

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*, p. 317.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*, p. 126.

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*, *TJ* II, p. 128.

¹⁰⁵⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 259.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*, p. 340.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, *TJ* II, p. 14.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*, p. 383.

¹⁰⁶² Frei Amador Arrais, *D*, *D* II, *AA*, p. 85.

¹⁰⁶³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Écloga* II, p. 28.

Desejo de ver
um bem que desejo,
coisa em mim não vejo
para poder ser.
sem vos merecer,
saudade minha
*quando vos verei?*¹⁰⁶⁴

Ó bom Jesus, em quem a alma repousa,
Em quem só se aquieta e se recreia,
Esquecendo por vós toda outra coisa.
(...)
A minha de amor cheia de saudades
Vos entrego, Senhor, inda que indigna,
Convosco ma levai, ou não vos vades.¹⁰⁶⁵

Claros sinais d'amor, ah saudade!
Minha consolação, minha firmeza,
Chagas de meu Senhor, redenção minha.¹⁰⁶⁶

Ai saudade viva e matadora!¹⁰⁶⁷

Saudade minha,
Quando vos veria?¹⁰⁶⁸

Por onde for, levantarei
Os meus olhos ao Céu, de cuja vista
Aquelas saudades colherei, /
Com que possa fazer nova conquista
Para me consumir no fogo puro
D'amor, de cujo amor divino vista.¹⁰⁶⁹

Ide-vos, Senhor meu, a vosso Paterno Pai, que vos chama, venci com vossa morte a mesma morte, fazei já que daqui por diante seja doce, e saborosa, pois há de ser cabo de nossas saudades, e nos há de servir de pensamento para vos ir, amigo de minha alma, ver, e estar convosco para sempre. Ide, glória minha, abri esse caminho tão encoberto, e abri as portas tão cerradas do Céu, que por vós estão esperando, para serdes o primeiro que por elas entraís. Ide vida do meu coração, e amor da minha alma, e não tardeis em tornar como prometestes.¹⁰⁷⁰

Ó Pátria bem-aventurada, Reino da luz, Terra dos vivos, Casa de Deus, Igreja que algum tempo militaste, e agora eternamente triunfas; admite minhas memórias saudosas, enquanto não admities (como espero) meus braços apertados. Deixa-me sonhar um pouco no que não vejo, até que algum dia chegue a ver o que nem sonhava.¹⁰⁷¹

Saudades do meu Jesus me penalizam; e ao mesmo tempo que me penalizam, me consolam juntamente. Eu as sinto estar cavando em meu coração; tanto cavam, que no seu centro descobriram a origem de duas fontes que rebentam por meus olhos; tanto cavam, que o acho

¹⁰⁶⁴ *Ibidem, Glosa*, p. 365.

¹⁰⁶⁵ *Ibidem, Soneto LXIII*, p. 288.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem, S IV*, p. 3.

¹⁰⁶⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XVI*, p. 340.

¹⁰⁶⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 364.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem, Glosa*, p. 57.

¹⁰⁷⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 315-316.

¹⁰⁷¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S IX*, p. 321.

vazio de todas as coisas. Nada me satisfaz, salvo o satisfazer-me de nada. Mas se o que me falta é meu Deus, que pode haver que encha essa falta?¹⁰⁷²

1.3.2.22. O discurso místico é aniquilamento, sofrimento e morte(s)

Guardamos, aqui, neste identificar de tonalidades amatórias, um lugar para dimensão do aniquilamento, sofrimento e morte(s) de que vivem os amantes. Todas estas experiências decorrem do muito amor que o amante sente e todas elas decorrem da percepção que o amante faz da experiência de ser amado, por parte do amado. Realidades vivenciadas no corpo e no espírito, em ato de amar consentidas e verbalizadas até à exaustão, de quem não se impôs a si mesmo limites no ato de amar. Mais uma vez, estamos perante situações que parecem proporcionar o *igualar* dos amantes/amados. No seu carácter inevitável, tal como parece acontecer, está também a sua limitação temporal, isto é, estas são situações que o próprio amor vencerá, uma vez que o amor é eternidade e união plena:

Ó amado meu, onde estás, para onde te ausentaste? Ó glória minha, como assim me deixaste triste e solitário neste vale de lágrimas?¹⁰⁷³

E vós meu Deus sempre a sofrer-me? E vós meu Jesus sempre a esperar-me; como se o vosso ser imenso dependera muito de mim; como se ao vosso imenso amor lhe fora muito em me salvar.¹⁰⁷⁴

Oh meu Senhor, e Redentor, como é possível que esta dor não me arranque das entranhas uma Alma, que foi tão ingrata! Como é possível que esta dor me não parta este coração, contra vós endurecido!¹⁰⁷⁵

(...) Filho, eu aqui estou só, e desprezado, e posto nesta solidão, sem haver quem fale comigo, nem quem me queira pôr os olhos, peço-te pelo meu amor, que vires para mim o teu rosto, e o teu coração, e que pois te chamo, e te busco, me não desampares também, deixando-me nesta tristeza, nesta aflição, nesta agonia, com que vejo perder o mundo, por não querer estar comigo, fugindo da minha presença. (...) Porventura, aborrece-te de que eu te chame, e pesa-te de eu estar contigo? Enfada-te o meu amor? Enfada-te a minha visita? Pois sabe decerto, que menos quero estar no Céu, que no teu coração, e que me agrada muito menos a companhia dos Anjos, que ver-me em tua companhia. Em que lhe efetuando estas palavras, com uma ânsia muito de coração, com um amor muito entranhável, posto a seus pés, ou nos seus braços, farei por gastar todo o tempo, que destinar para esta hora, em um vivo movimento de alma, e que a memória se perca por sua vista, o entendimento se pasmee em seus benefícios, e a vontade arda em seu amor, dando-lhe as graças de chamar-me, e pedindo-lhe, que me não deixe, nem largue de sua mão.¹⁰⁷⁶

Fazei-me Senhor, sentir e estimar vossas dores e andar atrás de vossos passos, não queirais passar por mim de balde tantos trabalhos.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷² *Ibidem*, S XVI, pp. 339-340.

¹⁰⁷³ *Ibidem*, S XVI, p. 340.

¹⁰⁷⁴ Frei António das Chagas, *LFAD*, L IX, pp. 49-50.

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*, L IX, p. 53.

¹⁰⁷⁶ *Idem*, *OE*, *SE*, segunda-feira, *Matinas*, pp. 10-11.

¹⁰⁷⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 92.

Que desculpa me fica, Deus meu, de vos não amar de todo o coração: e servir com todas as minhas forças, e deixar toda consolação por vós?¹⁰⁷⁸

Parecer-me-ia, que o meu Senhor me diz a grande dor que teve, de que sendo um dos maiores gostos seus, unir-se ao meu coração, não houve coisa, que mais o atormentasse, que ver-me então com ele unido, pois esta união era só para o ferir quem ele amava.¹⁰⁷⁹

Tanto é o bem, que espero,
Que nas penas me deleito.¹⁰⁸⁰

Desejo de padecer
Por amor do que mais quero
Todo o mal cruel e fero,
E mais, se mais pode ser
Nos extremos do querer,
*Tanto é o bem, que espero.*¹⁰⁸¹

Muito me amaste, dulcíssimo; (...) dai-me verdadeiro desejo de possuir o vosso amor.¹⁰⁸²

Morro por te ver, morro por morrer, e estar contigo (...). Oh amor, não me sejas cruel; mata, já que feriste.¹⁰⁸³

O mesmo nosso Deus nos aconselha
Doendo-se de nós, que nos guardemos (...).¹⁰⁸⁴

Não sei, Senhor; morro por unir-me convosco.¹⁰⁸⁵

1.3.2.23. O discurso místico é eternidade amorosa

Todo o amor contém em si a semente do eterno. Esta é uma realidade garante de todo o movimentoamatório dos amantes. Esta é a dimensão verdadeira do desejo confessado, da entrega oferecida, da esperança firmada e dos suspiros e súplicas efetuadas. O discurso místico tem caminho de eternidade, os seus dizeres contam-se no infinito e a sua voz ecoa na perpetuidade do *lá* onde o amado mora. *Lá*, nessa *imortalidade do tempo*, repousam os amantes e o amor que sentem:

Passo a vida só a contemplar-te,
e na contemplação me desespero,
não podendo fazer mais que desejar-te.¹⁰⁸⁶

O coração mais preso, o pensamento
mais solto voa à região suprema
e sem interromper-se do seu intento
na espera de amor suas asas queima.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*, p. 291.

¹⁰⁷⁹ Frei António das Chagas, *OEP, SE, terça-feira, Prima*, p. 28.

¹⁰⁸⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 347.

¹⁰⁸¹ *Ibidem, Glosa*, pp. 347-348.

¹⁰⁸² Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XIII*, p. 333.

¹⁰⁸³ *Ibidem, D XIII*, p. 341.

¹⁰⁸⁴ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Glosa*, p. 37.

¹⁰⁸⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, p. 385.

¹⁰⁸⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 400.

Assim fica mais firme e seu aposento
faz em ti, minha senhora, até à extrema
hora, e pois em ninguém há de olvidar-se
*passo a vida só a contemplar-te.*¹⁰⁸⁷

Em vós, Senhor, esperei, espero, e esperarei,
e não me verei eternamente confuso.¹⁰⁸⁸

Desta hora para sempre vos acompanhai com este coração.¹⁰⁸⁹

Entraí, Senhor, nesta alma, que buscastes
E nela para sempre recolhido
Os títulos tomai, que hoje ganhaste.¹⁰⁹⁰

Ah meu Senhor, ah meu suave amor, quero, quero como, e quanto posso ser vosso, nunca de
agora para sempre deixar vossa companhia; quero tudo o que vós quereis de mim.¹⁰⁹¹

(...) e com eterno amor me amais.¹⁰⁹²

Quem me dera, Senhor, estar perpetuamente amando-vos!¹⁰⁹³

Oh! Viva e reine em mim e em todos, o teu amor eternamente!¹⁰⁹⁴

Oh eternidade bem-aventurada; com que serena e indefetível claridade resplandesces! Que
precioso, que suave, que seguro, que compreensivo é o teu ponto, onde cabem as rodas dos
séculos infinitos! Tu és a minha consolação e alívio, quando fujo aborrecido dos ruídos deste
mundo visível.¹⁰⁹⁵

Que por cima de estrelas
No Empírio Céu
Viveremos com ele eternamente,
Meu Deus Omnipotente
Vós só por nossa guia,
Sem viva criatura,
Na vossa formosura
Abraçai duas almas noite, e dia;
Por vós arcam, Deus nosso,
Arcam de puro fogo d'amor vosso.¹⁰⁹⁶

1.3.2.24. O discurso místico e as suas histórias exemplares

Como dizíamos no capítulo anterior, o amor tem história, aprende-se e testemunha-se. Por isso mesmo, estes místicos portugueses não se cansam de narrar essas histórias de amor. Não deixam de falar do amor carregado de erotismo, sensualidades, paixão, etc. dos mantes divino-humano. Expressivas são as imagens,

¹⁰⁸⁷ *Ibidem*, Glosa, p. 400.

¹⁰⁸⁸ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, pp. 572-573.

¹⁰⁸⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 182.

¹⁰⁹⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Soneto XXXVIII*, p. 193.

¹⁰⁹¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 282.

¹⁰⁹² *Ibidem*, p. 383.

¹⁰⁹³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S VIII*, p. 316.

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*, *S XX*, p. 353.

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*, *O V*, p. 387.

¹⁰⁹⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *O I* p. 118.

as vozes, o corpo e a alma que mergulham neste ato de amor. Cabe, nestas histórias de amor que aqui transcervemos – alguns exemplos apenas – todo o discurso atrás catalogado. Histórias que muito falam de como ama o amado divino e como se comunica no seu amor. Bernardes não esconde esta intencionalidade: “apontamos aqui alguns favores especiais e palavras amorosas do Senhor a algumas almas perfeitas, e outras misericórdias que usou com os pecadores”¹⁰⁹⁷:

Sobre a serva de Deus Mariana de Jesus:

Estando em um raptó, viu a Nosso senhor Jesus Cristo com o peito aberto, e uma alma de rara formosura em seus braços, posta a boca ao peito do Senhor e adormecida em linda graça. E daquela divina fonte de deleites manavam muitas ondas e mares de misericórdia, com que por momentos era banhada aquela venturosa alma. (...) Depois que o Senhor teve a sua serva Mariana muito inflamada no desejo de saber quem era esta alma, lhe disse que era Santa Gertrudes Virgem, e que folgaria que fosse sua devota. E logo acordou a esta alma, dizendo-lhe: Levanta-te minha amada Esposa Gertrudes (...).¹⁰⁹⁸

Sobre Santa Gertrudes:

Disse uma vez a Cristo sua amada Esposa S. Gertrudes: Senhor, eu me ofereço a vós, e estou pronta para padecer, a fim de que vós recebaís glória. Respondeu o senhor: Meu amor está unido a ti tão intrinsecamente, que não quero sem ti viver bem-aventurado, porque desde que pus em ti o meu amor, não me sofre o coração apartar-me de ti. Outra vez lhe disse: Eu sou o teu Deus, Eu que sou puro e mero amor, havendo-te escolhido para mim, assim desejo te unas comigo com abraço indissolúvel, como o homem deseja ter em si o seu espírito, sem o qual não pode ter vida. (...) Eu sou todo de Gertrudes, e com todo o afeto me prendi, e fechei entre seus braços, como dentro de um cárcere: e com tal amor da minha Divindade estou unido a Gertrudes inseparavelmente, como o ouro e prata derretidos à violência do fogo se forjam na massa de um só metal. Esta é a minha pomba sem fel; esta a minha açucena escolhida, com que grandemente me deleito, e a trago nas minhas mãos; esta é a minha Rosa, que eu fiz cheia de fragância e suavidade.¹⁰⁹⁹

Sobre a virgem D. Marinha de Escobar:

A Esclarecida Virgem D. Marinha de Escobar (...) teve uma admirável visão, em que um dos seus Anjos lhe servia de Secretário, escrevendo uma carta, que ela por inspiração do Espírito Santo lhe ditava, dirigida a Deus Nosso Senhor e o teor era o seguinte:

É tão forte e incendiado o fogo de amor que arde em minha alma, e abrasa o meu coração, depois que o feriste com a ponta forte, poderosa, e eficaz do ferro e cravo de tua Cruz de quatro braços, cruzadas suas pontas, figura de tuas cinco Chagas, que morrendo vivo, vivendo morro, e minha alma goza de ti, em uns divinos escuros, e está em ti em uma perfeita união. † Escrava de Jesus, Marinha †

Este era também o modo, com que assinou, pegando-lhe para isso da mão o mesmo Anjo. O qual subindo ligeiramente ao Céu, ofereceu no Divino acabamento esta carta. E o Senhor mostrava que abria, e lia o papel; e havendo lido, disse: escrava de Jesus se assina esta alma: e Eu sou seu Pai e o Espírito Santo é seu Esposo. E logo...a modo de pergaminho...estampou as seguintes palavras, com a firma que aqui vai:

¹⁰⁹⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, O II*, p. 92.

¹⁰⁹⁸ *Ibidem*, pp. 95-97.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, p. 139.

*Recebi, alma, a tua carta, e me alegrei com tuas razões, afetos e sentimentos. Tuas dores se converterão em gozos perpétuos, e teus divinos escuros em luz e claridade eterna; e teu gozo e união com teu Deus, em posse do mesmo Deus para sempre.*¹¹⁰⁰

Sobre Santa Ângela de Foligno:

Caminhando S. Ângela de Fulgino¹¹⁰¹ [sic] para o convento de S. Francisco de Assis, em companhia de outras pessoas, travou interior prática com ela a Pessoa Divina do Espírito Santo. Tu rogaste a meu servo Francisco, que fosse teu intercessor para comigo; e Eu não quis enviar-te a resposta por outro mensageiro, senão a mim próprio (...) eu quero ir falando contigo por todo o caminho, e tu não poderás atender a outra coisa, senão a mim só; porque eu te terei presa e ligada a tua alma; e não me apartarei de ti, até que segunda vez venhas ao Convento de S. Francisco, e então me ausentarei de ti, tirando-te esta consolação. Porém não me apartarei de ti por amor e graça; porque se me amas, nunca me apartarei de ti. (...) Filha minha, doce para mim; Filha minha, Templo meu; Filha minha, deleite meu, ama-me; porque tu és muito amada de mim; muito mais que eu sou amado de ti. E muitas vezes repetia: Filha, Esposa, doce para mim. (...) Em chegando a tua casa, sentirás outra doçura, que nunca experimentaste. (...) Outra vez me dizia: Amada minha, Esposa minha, ama-me (...).¹¹⁰²

O discurso desnudado dos sentidos é esta espantosa erologia em itinerância, que do encontro amoroso se ergueu e perpetua no existir dos amantes. Se eterna é a itinerância, gozosa é a expressividade. Ao místico cabe dizer o amor:

Quantas vezes me deixo ir suspirando
Aqui por esta Serra só contigo,
E quantas tu comigo só chorando! /
É muito pouco tudo quanto digo;
É muito mais do que podes cuidar,
Se sabes estimar tamanho amigo. /
Bem pode falecer água no mar,
Bem podem deixar pedras de ser duras,
Mas tu não deixarás de me lembrar.¹¹⁰³

1.4. Metáforas erotizadas da experiência amorosa vivida

1.4.1. Metáfora, epifania da existência humana mística

Percorrendo o texto de Frei Tomé de Jesus deparamo-nos com as palavras: “Vós escrevestes em minha alma vossa lei para por ela ir a vós.”¹¹⁰⁴ O mote sobressai de imediato à consciência: o divino e o humano dizem-se na palavra escrita, falada, silenciada. De facto, a realidade existencial tem, por natureza, vocação de expressão. Por sua vez, toda a expressão da realidade existencial é sinal de relação, tendo o humano como criador e expressador das mesmas. “A natureza que é nossa boa madre,

¹¹⁰⁰ *Ibidem*, O II, pp. 119-120.

¹¹⁰¹ Na transcrição do texto mantemos a designação bernardiana de Santa Ângela de Fulgino.

¹¹⁰² *Ibidem*, pp. 121-123.

¹¹⁰³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia IV*, pp. 97-98.

¹¹⁰⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 102.

como deu diversas artes aos homens assim fez diferença em engenhos, para que cada um seguisse aquela a que se sentisse mais inclinado”, diz Gaspar de Leão.¹¹⁰⁵

No que toca à realidade humana mística, ela surge como experiência de uma presença originária e concreta no íntimo místico – o tu divino desejante de amor -, uma intensa presença na existência do místico, em que este se sente término dessa agraciada doação amorosa. Esta percepção mística, vinculada na relação eu-tu, coloca factualmente e de forma translúcida o condicional e o incondicional desta relação amorosa. Como humano, o místico surge na relação como ser condicional, carecente, face ao tu divino, todo ele incondicional. Se o místico é condicional, carecente, assim o é também, naturalmente, o seu amor; e, se o é o seu amor, assim o é, obrigatoriamente, a sua linguagem. Esta realidade diferenciada é, por sua vez, o “tempo favorável” da linguagem simbólica e metafórica, pois ela comporta, em si, o questionamento, a percepção dos limites ônticos, a elasticidade dos estados de consciência e a ativação dos sentidos, e também a certeza de quem ama:

Porque a humanidade é lenha para perpetuar o fogo do divino amor no altar de nosso coração, com que se sustenta a tranquilidade da vida.¹¹⁰⁶

Neste acontecer da experiência humana, que ocorre num tempo e num espaço e na cultura desse mesmo tempo e espaço, a palavra desse tempo e desse espaço está sempre convocada. A palavra, esse “testemunho dos sentidos”¹¹⁰⁷, parafraseando Octavio Paz, transporta já em si o “outro” e os “outros”. Assim como não há cultura isolada, liberta de interações, também não há linguagem, memória individual e coletiva ou consciência isenta de social.¹¹⁰⁸ Os textos, enquanto materiais mais formatados e estáveis, vão passando de contexto em contexto e “ao transladarem-se a outro contexto cultural, comportam-se como um informante transladado a uma nova situação comunicativa: atualizam-se aspetos antes ocultos do seu sistema codificante.”¹¹⁰⁹ Esta “recodificação de si mesmo” na expressão de Lotman, esta “duplicação do mundo na palavra e a do homem no espaço formam um dualismo semiótico de partida.”¹¹¹⁰

¹¹⁰⁵ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 167.

¹¹⁰⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, p. 311.

¹¹⁰⁷ O. Paz, 1994, p. 9.

¹¹⁰⁸ Cf. A. Assmann, 2008, pp. 18-19; Cf. ainda, 2008a, p. 105 e 2008b, pp. 109-118.

¹¹⁰⁹ I. Lotman 1996, pp. 81-82. A influência do texto na cultura é determinante, tal como o frisa Lotman: “o desenvolvimento imanente da cultura não pode realizar-se sem a constante afluência dos textos de fora. (...) O desenvolvimento da cultura, assim como o ato de consciência criadora, é um ato de intercâmbio e supõe constantemente um ‘outro’: a um *partenaire* na realização desse ato” (p. 71).

¹¹¹⁰ I. Lotman, 1996, p. 85.

A palavra pensada, falada, escrita, verte as solidões de experiências vividas como verte os superlativos de cada cultura. A interatividade patente em cada palavra, em cada cultura é o rosto do homem de ontem anunciado para um amanhã, acolhido pelo homem de hoje. Palavra que será sempre “símbolo real do pensamento”¹¹¹¹. A linguagem, assim, tem uma função simultaneamente mediadora e estrutural quer na e da realidade, quer no e do humano, quer na e da relação estabelecida; uma solidariedade e consciência que se estabelece entre estes elementos, que naturalmente possibilitará uma coerência cultural da formação da metáfora. Diz Frei Amador Arrais: “A nossa glória é o testemunho da nossa consciência.”¹¹¹² A língua, o real e a experiência mesclam-se, naturalmente, em segregantes cumplicidades. Por isso, qualquer metáfora, em contexto de uma sociedade que embarca para cruzar e navegar mares, implicará sempre “lançar âncora à língua e amainar as velas de [minhas] palavras.”¹¹¹³

A proximidade e interatividade com a língua, o real e a experiência mística, de facto, não acontecem fora da “incorporação textual”¹¹¹⁴, uma vez que não há qualquer possibilidade de aceder à original experiência dos místicos. Contudo, importa ter em conta que a linguagem mística não é apenas deíctica, apontando mais para a experiência do que para o dicionário, ou simples catalisadora de experiências. Ela é, na expressão de Panizo, essencialmente um deíctico não catalisador, uma vez que a experiência mística consiste num morrer e num nascer numa nova condição.¹¹¹⁵

O símbolo não se apresenta isento de atividade e energia, quando da expressividade metafórica mística falamos. O mundo que rodeia o humano e a percepção que este tem da realidade configuram a factualidade viva e dinâmica da criação de símbolos expressivos da vida espiritual.¹¹¹⁶ Nesta conceção, tornam-se patentes quatro dados fundamentais, que sublinhamos conjuntamente com Bernard: 1) existe uma analogia entre o dinamismo interior e a vida natural, na correspondência que procura encontrar entre imagem e modo de ser e de viver do sujeito; 2) existe uma função representativa transformante do símbolo, na medida em que a consciência ascende a um nível espiritual e se identifica com o objeto espiritual contemplado”, submetendo toda a personalidade aos valores espirituais; 3) há uma função de significação e atuação em relação ao mundo cósmico; 4) o símbolo é um dispositivo ao serviço da atividade

¹¹¹¹ Cf. K. Rahner, cit. por J. Duque, 1995, p. 139.

¹¹¹² Frei Amador Arrais, *D, DP VII, PFC*, p. 454, numa referência a 2 Cor 1.

¹¹¹³ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 79.

¹¹¹⁴ Cf. S. Katz, 1992, p. 4.

¹¹¹⁵ Cf. P. Panizo, 2002, pp. 707-708.

¹¹¹⁶ Cf. A. Bernard, 1985, p. 1313.

artística e religiosa capaz de contribuir para um equilíbrio afetivo e espiritual do psiquismo humano.¹¹¹⁷

Sem questionamento, podemos afirmar que a linguagem mística é simbólica, “porque a ‘anagogia’ da experiência mística, a rutura de nível em que tem lugar, o exercício da profundidade e verticalidade, isto é, da transcendência que habita a pessoa, leva o místico a olhar para a realidade com uns olhos que descobrem em todas as coisas a mesma Presença com a que está agraciado.”¹¹¹⁸ A experiência, enquanto ato acontecido na sua essência, é irre recuperável; o conteúdo que surge após a experiência é fruto das imagens, sentimentos, impressões que resultaram dela e que dá corporeidade ao discurso a realizar. Estes “restos literários”, que surgem nas mais variadas formas (exegese bíblica, poemas, orações, aforismos, metáforas, tratados, etc.), transportam consigo, inevitavelmente, estruturas também interpretativas, resultando num “produto não redutor epistémico extraordinário.”¹¹¹⁹

Nesse sentido, impõe-se sublinhar o texto de Baruzi:

O símbolo quase nunca se realiza na sua essência. Para que se dê um símbolo autêntico, não deve haver correspondência exata entre os diversos planos da experiência, nem estes podem substituir-se indiferentemente um pelo outro. O símbolo exige que não tratemos de expressar mais a imagem pela ideia que a ideia pela imagem. O símbolo emana de uma adesão do nosso ser a uma forma de pensamento que existe em si mesma. (...) Resumindo, um símbolo, que nunca é uma tradução, também nunca pode ser traduzido. (...) a experiência mística sugere símbolos que se desligam dos temas tradicionais e prolongam diretamente uma criação interior. (...) Um símbolo místico coerente acarretaria um constante parentesco entre a experiência e a qualidade das imagens escolhidas”¹¹²⁰.

Carente de simbologia, o sujeito da experiência mística busca-a por inteiro, nela mergulha, para que desta forma dê corpo e vida ao conteúdo resultante da experiência. Assim, cada criação de linguagem simbólica é, por si mesma, uma nova experiência; ela é um novo ato de um novo constructo, contentor do vivido (imagem, sentimento, impressão), contentor do ato vivido no momento (ato de formulação textual simbólica) e contentor de sustentáculos personalísticos, afetivos e éticos do ato a viver (ato de opacidade do discurso a formular). É a própria inefabilidade, a densidade, a profundidade, a abrangência e o choque psíquico a que está votada a experiência mística, vivida na palavra e desejante da mesma, que conduz o místico a um quadro de

¹¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, 1985, pp. 1313-1314.

¹¹¹⁸ J. Velasco, 2004, p. 19. Dionísio Aeropagita dizia-nos que as coisas más excelsas e divinas que nos é dado ver e conhecer são as coisas subordinadas a Deus colocadas em linguagem simbólica; coisas que Ele mesmo transcende, e através das quais mostra a sua incompreensível Presença (Cf. Dionísio Aeropagita, *De Mystica Theologia*, I, 3).

¹¹¹⁹ Cf. S. Katz, 1992, p. 4.

¹¹²⁰ J. Baruzi, 2001, pp. 338-340. Segundo Baruzi, nenhum místico conseguiu essa permanente obediência da imagem à palavra.

plenitude simbólica da sua linguagem. Uma plenitude que “faz com que não seja possível traduzir a ‘extensão e cópia’ do significado de que está preenchida”; uma densidade que faz com que realize “como nenhum outro a condição de ‘metáfora viva’ de todos os símbolos autênticos.”¹¹²¹

Nenhuma parte do sujeito está excluída da participação da linguagem simbólica, pois o sujeito está todo ele imbuído do imaginário espacial de pensamento, da lógica, da representatividade, das significações, transversalmente tecidas pelos traços psíquicos, históricos e culturais. O campo semântico da linguagem simbólica, afirma-nos Panikkar, cria-se no diálogo dialogal.¹¹²² O humano recorrerá ao “máximo aos recursos da beleza e da paixão, aportará sinais de mistério e maravilha, encantará com preciosos períodos a mente à qual se dirige. O seu atrativo não será para o inteligente cérebro, mas para o coração desejoso, para o sentido intuitivo humano.”¹¹²³ Mais ainda, é o todo que se projeta na utilização do símbolo, a partir de um sujeito único e, deste modo, torna possível à linguagem mística abranger um tão vasto léxico: Deus do amor, do ser, do nada, da vacuidade, do bem, da beleza e da verdade, etc.¹¹²⁴

O símbolo, essa “roupagem que o espiritual toma do plano material”¹¹²⁵, reveste-se ele mesmo de humano, no próprio serviço que a ele presta. Uma simbiose fusional em que a mística é mestra. Nem o símbolo está só, nem mesmo o humano, pois neles o *outro* e o *isso* coabitam juntamente com eles, formas carentes de olhar perceptivo. Por conseguinte, símbolo e humano invocam, na palavra viva, a experiência acontecida, “acusando sempre a exigência da vida espiritual em ação.”¹¹²⁶ O que está em causa é a nomeação e o sentido do vivido, que cada místico realiza pós-experiência, sem a qual a singularidade da formulação simbólica seria inexistente.

Há na elaboração da linguagem simbólica mística uma traça dos mundos mítico, mágico¹¹²⁷, bíblico e reflexivo da época de cada místico: a necessidade de denominações

¹¹²¹ J. Velasco, 2004, p. 20.

¹¹²² Cf. R. Panikkar, 2008, pp. 215-216.

¹¹²³ E. Underhill, 2006, p. 148.

¹¹²⁴ Cf. R. Panikkar, 2008, p. 56.

¹¹²⁵ E. Underhill, 2006, p. 98.

¹¹²⁶ G. Gusdorf, 1970, p. 41.

¹¹²⁷ Para uma análise da relação entre modelo mágico e modelo religioso leia-se o ponto *O papel dos símbolos tipológicos na história da cultura (contrato e autoentrega como arquétipos culturais)*, da obra de I. Lotman, 2007, pp. 64-88. Moshe Idel fala do óbvio papel mágico da linguagem, afirmando que este não funciona “como um meio de expressar a experiência mística dos místicos, mas como um meio de mostrar a maneira de atingir tal experiência”. O idioma, mais diz Idel, “foi concebido como uma *preparatio experientis* e não como sua expressão.” (1992, p. 65).

em imagens de que o mito vive em conformidade pística-afetiva e linguística com o texto sagrado, a cumulação de experiências doadas a uma reflexão e busca de sentido inerente ao sujeito pensante, todas permeabilizadas à história e cultura de cada sujeito:

A palavra Sagrada, que é metafórica também, é sempre aquela voz do Senhor de que o místico se lembra.¹¹²⁸

Porque ela [Sagrada Escritura] é a verdadeira régua, e o prumo da verdade, e a doutrina que vai a seu olivel essa é a direita, fundada na firmeza e perpetuidade.¹¹²⁹

[metaforizando a experiência do amor divino de S. Paulo] Aquele mesmo homem¹¹³⁰, inflamado no amor do alto Deus, vivia longe daquele si mesmo, que em outro tempo perseguia os cristãos. Embebeu-se tanto no amor de Cristo, que se crucificou ao mundo e o mundo a ele, e abrasado naquelas bem-aventuranças da divina claridade, como ave Fénix, morreu ao mundo, e ficou gerado outro Paulo.¹¹³¹

Beberão os homens as águas da doutrina sagrada, e não zombarão da língua dos Apóstolos, antes se maravilharão de serem pescadores e oficiais, ministros das coisas divinas e despenseiros dos bens do Céu.¹¹³²

As ciências, e artes, e palavras elegantes, e subtilezas delicadas hão de andar acompanhadas da verdadeira sabedoria, a qual é conjunta com a virtude e divino amor. (...) Delas se tiram excelentes documentos para bem viver: maximamente da Sagrada Escritura, porque a doutrina de Deus é triaga para pecados, e excitamento para virtudes, e uma aljava de setas de divino amor.¹¹³³

Tudo o que eu digo nesta obra vai corroborado com as autoridades das divinas letras, e de muito aprovados e excelentes autores. Porque assim como quem quer plantar um novo jardim, busca garfões e enxertos de boas árvores, assim eu busquei autoridades de grandes e famosos autores, para plantar neste livro, diviso em diálogos à maneira de Platão.¹¹³⁴

A mística cristã, neste sentido, e sem exceção para os místicos portugueses, submergindo-se na palavra sagrada – muito em especial nos textos do Cântico dos Cânticos¹¹³⁵, Jeremias, Ezequiel, Oseias – emergirá dessa experiência percecionando que a linguagem metafórica amorosa não se confina tão só e apenas a uma relação de Deus com o seu povo, mas fere-o vitalmente, como indivíduo, numa relação eu-tu. E este é o cumprimento pleno do amor, entendido na sua raiz subjetiva e objetiva. Subjetiva, porque toma consciência do amante em si, o que envolve a sua parte afetiva; objetiva,

¹¹²⁸ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 40. Refere D. Gaspar de Leão que os profetas falam por metáforas, entendendo umas coisas por outras. (Cf. *DP*, p. 66).

¹¹²⁹ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 35.

¹¹³⁰ Frei Heitor Pinto refere que nele, como em todos os homens, há dois eus: um é o eu segundo a carne, o homem velho, que se traz de Adão e do ventre da mãe e outro é o eu segundo o espírito, renovado por Cristo.

¹¹³¹ *Ibidem*, *IVC I, DR*, pp. 105-107.

¹¹³² Frei Amador Arrais, *D, DP VII, PFC*, p. 431.

¹¹³³ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DDI*, pp. 52-53.

¹¹³⁴ *Ibidem*, *IVC I, DVF*, p. 6.

¹¹³⁵ G. Scholem preconizava que através da utilização do Cântico dos Cânticos nas místicas judaica e cristã, “o antigo símbolo do *hieros gamos*, a união sagrada entre um deus e um ser humano, assumiu notável vida nova.” (Cf. B. McGinn, 1992, p. 206).

porque procura percecionar o modo como o amante apareceu, questionando e maturando a relação que se estabelece.¹¹³⁶

O esforço místico, esse, é permanente quanto à intenção de sugerir de forma aproximativa a verdade. Um poder que reside na aplicação simbólica, tanto mais que quanto maior for a qualidade sugestiva do símbolo utilizado e quanto maior for a resposta emotiva que evoca nos destinatários, tanto mais verdade transmitirá.¹¹³⁷ Deste modo, o símbolo representa a transcendência do humano, porquanto o sentido dado é já ele elevação do criado, perpetuação do dizer, completude de carência, consumação de desejo. Ele é muito mais que um simples diagrama ou uma simples alegoria¹¹³⁸, ele “tem em si mesmo poder ontológico autónomo.”¹¹³⁹ Mais ainda, o símbolo supera-se a si mesmo, porque lhe é próprio “articular, de modo material, finito, contextual, temporal, passageiro, algo de referência, infinita, atemporal, absoluto.”¹¹⁴⁰

Na sua expressividade, na sua relação com o real e com a essência da experiência vivida, a linguagem tem carácter metafórico. Na expressão de Ricœur, a “palavra permanece a base do efeito de sentido metafórico”, porque a sua função, no discurso, “é encarnar a identidade semântica, sendo esta identidade que a metáfora afeta.”¹¹⁴¹ A metáfora surge, não como alternativa à verdade difícil de comunicar ou como um suplemento à simbologia, mas como natureza da própria experiência humana.¹¹⁴² Diz o filósofo alemão Cassirer:

O homem, tendo-o ou não desejado, foi levado a falar metaforicamente, e isto, não porque não pudesse travar a sua fantasia, mas porque tinha de esforçar-se, o mais possível, para encontrar a expressão adequada às necessidades, sempre crescentes, do seu espírito.¹¹⁴³

A metáfora não aceita ser parafraseada, substituída por palavras outras, traduzida para uma linguagem literal. Do mesmo modo, não pretende representar, reproduzir,

¹¹³⁶ Para uma análise da intervenção dos domínios subjetivo e objetivo na aplicação da linguagem mística, veja-se W. Alston, 1992, pp. 80-102.

¹¹³⁷ Cf. E. Underhill, 2006, p. 148.

¹¹³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 148.

¹¹³⁹ P. Manresa, 1977, p. 113. O símbolo, para além de ser portador de significação, permite a participação naquilo que necessita de símbolo para ser participado; é a própria necessidade do símbolo (Cf. p. 114).

¹¹⁴⁰ J. Duque, 2004, p.144. Nesta ordem de ideias, Pérez-Soba escreve: “o simbolismo transcende sempre a realização concreta das ações, ao mesmo tempo que descobre o porquê das mesmas.” (2011, p. 199).

¹¹⁴¹ P. Ricœur, 1983, p. 104.

¹¹⁴² A metáfora tem desempenhado ao longo da história humana um papel fundamental que as ciências humanas têm vindo a descobrir e a valorizar. No âmbito da psicologia os estudos redobram-se ilustrando bem o quanto a metáfora é fundamental na análise. A título de exemplo referimos as obras de: H. Rosenfeld, 1988; P. Goldgru, 2004; M. Meiches, 2000; J. Queraltó, 2006; R. Diamantino, 2013.

¹¹⁴³ E. Cassirer, 1976, p. 143.

copiar.¹¹⁴⁴ Como forma não discursiva, apenas quer dar conta das experiências afetivas, expressivas e irrepresentáveis, apreender a experiência indizível, presentificar o sentimento indizível, seguindo as ideias de Rosenfeld.¹¹⁴⁵ A autora, sustentando as ideias de Susanne Langer, põe em evidência tal dinâmica da metáfora:

A metáfora transporta a *palavra*, o nome de uma coisa para outra. (...) Assim, quando uma ‘coisa’ não tem nome, quando não se pode, portanto, falar literalmente, usamos uma palavra-metáfora. A metáfora é uma palavra peculiar, é um *símbolo presentificador* usado para aludir a experiência para as quais faltam *símbolos discursivos*.¹¹⁴⁶

Esfinge do humano místico, guardião do seu íntimo sagrado, a metáfora figura-se ao mundo na sua soberania de meta-palavra. Tal como o símbolo, a metáfora entranha a vida humana e será sempre, tal como o símbolo, luminosa penumbra da experiência vivida. Há nela um mistério atrativo, irresistível. A metáfora, dizem Lakoff e Johnson:

Impregna a vida quotidiana, não somente a linguagem, mas também o pensamento e a ação. O nosso sistema conceptual ordinário, segundo o qual pensamos e atuamos, é fundamentalmente de natureza metafórica (...) a maneira como pensamos, o que experimentamos e o que fazemos cada dia também é em grande medida coisa de metáforas. (...) A essência da metáfora é entender e experimentar um tipo de coisa em termos de outra. (...) Na realidade cremos que nenhuma metáfora se pode entender, nem sequer representar adequadamente, independentemente do seu fundamento na experiência.¹¹⁴⁷

Metáfora significa vida, sentido, interpretação, construção, pertença, no sentido em que o humano (re)constrói o vivido e o projeta numa leitura ôntico-sintética. Se, na analogia, “os dois termos permanecem intactos”, na metáfora “os termos interagem, a dualidade é reduzida e surge algo de novo.”¹¹⁴⁸ A metáfora reveste-se, pois, de uma criatividade indiscutível e de uma inovação inebriante. A metáfora mística, essa ‘auréa’ refrescante da alma dizente após a experiência, repousa nos amores que lhe deram vida. Reveste-se de um poder avassalador, transversal, locomotivo¹¹⁴⁹, perpetuador, uma vez que ela possui o potencial de realçar e organizar coerentemente

¹¹⁴⁴ Cf. H. Rosenfeld, 1988, p. 94.

¹¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 96-97.

¹¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 94-95. Rosenfeld sintetiza as ideias de Susanne Langer, sob as quais faz erigir a explicação da dinâmica da metáfora e que aqui transcrevemos de forma sintética. As formas simbólicas discursivas, ou seja, representativas, são mediadas pelas funções lógico-gramaticais da linguagem, sendo instrumentos usados pela ciência. Por sua vez, as formas simbólicas não discursivas, sendo também representativas, são essencialmente expressivas, presentificadoras da textura emocional do mundo, comungando com a tonalidade afetiva das experiências e frutificam a partir da relação que o humano estabelece com o mundo, nas suas vertentes mais variadas, inclusive a metáfora. (Cf. pp. 95-96 e ainda a obra de S. Langer, 1998). Para uma análise dos significados de metáfora, leia-se M. Vilela, 1996.

¹¹⁴⁷ G. Lakoff e M. Johnson, 2002, pp. 39. 41 e 56.

¹¹⁴⁸ H. Rosenfeld, 1988, pp. 98-99.

¹¹⁴⁹ As palavras têm um poder locomotivo, sendo capazes de transportar “o ser espiritual do mundo inferior para o mundo superior.” (Cf. S. T. Katz, 1992, pp. 20-21).

aspectos da nossa experiência de ser, de criar realidades e de ser guia para a ação futura. É isso que lhe permite ser, tão simplesmente, uma profecia que se cumpre.¹¹⁵⁰

David Middleton e Steve Brown desenvolvem a ideia de que a experiência é importante, não apenas pelo que aconteceu no passado, mas pelo modo como os futuros se reconstróem no passado de forma a representar, pela atualização, uma alternativa à trajetória de vida. E mais afirmam que lembrar é “um descontínuo processo segurando o peso do passado”, e que “a elaboração reflexiva da experiência é tanto individual como coletivamente relevante.”¹¹⁵¹ Deste ponto de vista, as formas linguísticas místicas, nomeadamente a metáfora, não descarta a intenção, entre muitas outras, de procurar a transformação da consciência, indo mais além da finalidade discursiva.¹¹⁵² Estamos perante o poder transformacional da linguagem mística. O amor de que vive a experiência mística transverbera o ser místico e a sua palavra. O influxo amoroso emanado fere a consciência e esta, por sua vez, retoma a palavra e de múltiplas formas emerge de novo à consciência em forma de produto capaz de golpear outros afetos. Avanços de consciência de que o místico vive e que é capaz de provocar nos outros, resultantes de formas elevadas de percepção e conhecimento¹¹⁵³, pelas quais se sente agraciado pelo Deus amante. Há um poder inerente na linguagem mística, que bem pode fazer com que ela própria seja considerada como uma técnica para alcançar a experiência que traduz, a experiência mística.¹¹⁵⁴

Assim sendo, cada metáfora é única, porquanto é construção única de cada sujeito, na sua especificidade. Percorrendo as obras destes místicos portugueses, percebemos diferenças expressivas na forma de cada um falar, no modo como cada um equaciona solidão, a contemplação, a alegria, o social, a vida, o seu povo, os outros povos, etc. Mo entanto, na base desta especificidade de cada místico, está a língua falada, escrita, os seus significados e sentidos que a cultura à época foi capaz de oferecer e, ainda, os significados e sentidos que cada místico foi capaz de processar, nas diversas experiências pessoais que foi tendo ao longo da sua vida. É oferta empática de existência, para possível apropriação pelos demais sujeitos. E é presença

¹¹⁵⁰ Cf. G. Lakoff e M. Johnson, 2002, p. 198.

¹¹⁵¹ D. Middleton e S. Brown, 2008, pp. 249-250.

¹¹⁵² Para um desenvolvimento desta ideia, veja-se S. T. Katz, 1992, p. 6.

¹¹⁵³ Cf. S. Katz, 1992, p. 7.

¹¹⁵⁴ Cf. M. Idel, 1992, pp. 44. Muito embora, Idel se refira especificamente à mística judaica, assumimos, aqui esta ideia como extensiva à mística cristã.

perpetuadora na história da singularidade de cada sujeito pela forma única como diz. É epifania da experiência pessoal mística.

Recordemos que a partícula *meta* insinua dinamismo, instabilidade, impaciência, contra um conceito de estabilidade.¹¹⁵⁵ Ora, a metáfora é esse recurso linguístico aos elementos da realidade a que o humano tem de recorrer para se deslocar para a realidade de que eles falam, que eles insinuam. Nos místicos portugueses desta época renascentista e barroca o afincar desta noção de transportar para, ir de um lugar para outro, sair de, chegar a, acompanhada de elementos marítimos como mar, ondas, ventos, velas, tempestades, navio, porto, ganham ainda mais significação simbólica e expressiva, decorrente da realidade designada por *Descobertas*. O mar, símbolo sublime da época, ganha no texto português uma profundidade metafórica única quando representa o caminho espiritual até ao amante divino.¹¹⁵⁶ A extraordinária metáfora da galé espiritual, desenvolvida por D. Gaspar de Leão acopla com o caminho espiritual de perfeição. Nela, tudo, mesmo cada elemento constitutivo da galé (munições, paiol, âncora, farol, carta de marear, etc.), é fogo de amor.¹¹⁵⁷ E os exemplos sucedem-se ao longo das obras destes nossos místicos portugueses:

O misericordioso é porto de todos os que estão em necessidade, e recebe em seu seio todos os que por via da pobreza padecem naufrágio.¹¹⁵⁸

Quando de mim partirei
Para ti, remo arrancado.
Sem andar te buscando por rodeios.
Ou quando a ti chegarei?
A vela cheia levantada,
Com a proa cortando, por desejos,
E por outros devaneios.
Até chegar a frágil barca minha,
Àquele remanso, e paz da sua alegria.¹¹⁵⁹

Ondas de caridade
Lavem do peito, os tumultos vãos:
E nesta tempestade,
Livre dos insanos
Ventos, arrije a portos soberanos.¹¹⁶⁰

Ainda que o mar beberá,
Minha sede não se esgota,
De ti uma gota
Dilúvio me fora.¹¹⁶¹

¹¹⁵⁵ Cf. S. Breton, 1988, p. 41.

¹¹⁵⁶ Cf. Frei António das Chagas, *CE II, C XXV*, p. 44.

¹¹⁵⁷ Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, pp. 176-201.

¹¹⁵⁸ Frei Amador Arrais, *D, D VIII, TC*, p. 467.

¹¹⁵⁹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 16. Tradução nossa.

¹¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 298-298v. Tradução nossa.

Desde que por ti me deixei
No amor do navego,
As tormentas são fogo.
(...)
E as chamas eminentes,
Que ameaçam naufrágio,
Asseguram a viagem,
Quando mais bravas, e ardentes:
Como o ar às gentes,
Que se lhes falta morrem logo,
Minha alma respira em fogo.

Ele me consome, e sustenta,
Ele me abrasa, e arrefece,
E é a mais árdua tormenta,
Brandura de primavera.
A chama que vedes de fora
É a sombra daquele fogo
Em que em Deus a Deus navego.¹¹⁶²

A vós somente (meu Senhor) que sois todas as minhas coisas: como tornam ao mar os rios, se reduzem as minhas lágrimas, que filhas são desse Oceano. Este é o orvalho matutino, que na concha do vosso peito se torna em pérolas preciosas (...).¹¹⁶³

O negócio é, não descuidar-se o Piloto, não faltar à Nau o governo: com que há razão de vigiar.¹¹⁶⁴

E sempre que possa, deixe-se ficar, sumir, perder, sobrelevar, submergir totalmente, absorver naquele Pégo, Oceano, Abismo da imensa, eterna infinita, e incompreensível sobre a infinita, além de imensa, e muito mais que incompreensível, e incomparável glória, Bondade, formosura, inexplicável infinidade de infinitudes, de amor, e de amabilidades imensas.¹¹⁶⁵

(...) o piloto, depois de cansado da longa navegação achando lugar oportuno, lança âncora para descansar (...).¹¹⁶⁶

Na expressão de Breton, todo o elemento duma língua é metaforal¹¹⁶⁷ e “o que a *metáfora* significa é a liberdade do movimento, mais ainda o conjunto dos seus degraus de liberdade. O ir mais longe. É a diferença entre *ser em [estar em]* ou *ser para*. A escrita, para aquele que escreve, apresenta-se como um poder de deslocação; uma *metáfora*”.¹¹⁶⁸ Uma natureza que se impregna de desejo, que possui na raiz a vivência da

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 430v. Tradução nossa.

¹¹⁶² *Ibidem*, pp. 456-457. Tradução nossa.

¹¹⁶³ Frei António das Chagas, *OEP, Faíscas do Amor Divino*, p. 214.

¹¹⁶⁴ *Idem*, CE I, C XXVI, p. 95.

¹¹⁶⁵ Frei António das Chagas, CE I, C LXXI, p. 219.

¹¹⁶⁶ Frei Heitor Pinto, IVC I, DVF, p. 79.

¹¹⁶⁷ Cf. S. Breton, p. 48.

¹¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 36. Breton exemplifica esta linha de ideias com o Cântico dos Cânticos e afirma: “É um poema do movimento. Somos transportados duma linearidade, para um caminho ascensional e dessa ascensão para o universo todo. O corpo da esposa, o corpo do esposo são simultaneamente ‘microcosmos e atlas’, onde se localizam as riquezas duma natureza solícita e dócil à chamada do suspiro. Daí, o mundo animal, porque é a melhor imagem para a livre mobilidade dum amor louco, a gazela revezada pela pomba e pela rola. Como se a terra fosse um elã de suspiro pela imaterialidade do espaço aéreo” (pp. 50-51). Tudo isto à mistura com as essências perfumadas da vegetação primaveril da Palestina, que insinuam

carência, numa constante luta entre o provisório e a infinidade, entre o provisório e o permanente, numa espera impaciente de dizer e de dizer em plenitude:

Não se deixam compreender
Efeitos de amor divino;
Mas desejar de contínuo
É claro sinal de arder:
Donde se pode esconder
Amor porque se não veja
Se não donde se deseja!/
Não se queixe o coração,
Se sentir em si segura,
Que a lenha que muito dura
No fogo, faz-se carvão:
Nem cuide que sopra em vão,
Posto que arder não se veja.
Que quem sopra arder deseja.¹¹⁶⁹

A metáfora será sempre esse poder dizer, na expressão de Breton.¹¹⁷⁰ Os termos linguísticos são assim passíveis de múltiplos empregos, formas, dimensões, profundidade, leitura, etc. Logo, a metáfora é multimodal, polissêmica, multissensorial, criativa, e naturalmente dúctil. Deste modo, a metáfora não deixará de ser véu para o centro do ato, para a corporeidade da experiência, mesmo que esta seja impossível de alcançar na totalidade; a varanda do inefável, na expressão de Ubarri.¹¹⁷¹

O engenho da metáfora mística vem-lhe do fato de ela conter a semântica e a sintaxe do ato vivido e, em simultâneo, o livre arbítrio, ofertado à história, para que cada sujeito, em qualquer tempo e espaço, possa atribuir-lhe uma semântica e sintaxe pessoal. Ela é, assim, convite a um percurso percetivo e estimulativo íntimo. Logicamente, neste âmbito, são determinantes as disposições subjetivas que acompanham a leitura e relação da metáfora. A leitura e a identificação que a metáfora possui ultrapassa muito a experiência ocorrida, ela é a transcendência do ato ocorrido, dado que é já um microcosmos, como que o jardim linguístico onde cada um pode viver

uma aspiração etérea a partir da materialidade da vivência. E os caminhos enchem-se de imprevistos: montanhas, colinas, estrelas e o sol, todo este mundo mudo, recebe do amado o dom da palavra e da comunicação. (Ct 4,16). O Cântico dos Cânticos não está submetido a uma estrutura geométrica. Ele convida a uma dança cósmica. Ele religa os elementos e as partes do universo. Passa-se dum círculo a outro, da terra ao céu, do inanimado ao vegetal, das flores do dia às da noite (...). Mas esta transição metafórica, não anula a continuidade.” São a “metamorfose e a metáfora, sob a impaciência da metástase”. No Cântico dos Cânticos, o amor expande-se de órbita em órbita, sobre os elementos do universo, onde a voz do amado não é mais do que o lugar de passagem. (...) (p. 52) O Cântico dos Cânticos é um texto de ser para. No texto, ele reúne de forma singular a metástase [a pulsão], a metáfora [a deslocação] e a metamorfose [a transformação], sinais escritos duma realidade que ultrapassa a própria escrita. (pp. 54-55)

¹¹⁶⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 160.

¹¹⁷⁰ Cf. S. Breton, 1988, p. 47.

¹¹⁷¹ Cf. M. Ubarri, 2002, p. 49.

perceptiva e sensorialmente novas realidades, mesmo as mais contemplativas. De facto, a metáfora é sempre intervalo psíquico-afetivo e linguístico entre o passado vivido, o presente interpretativo e o futuro a reler. Esse dizer capaz de evocar no ouvinte um eco distante¹¹⁷² da experiência vivida ou a viver.

Este perceto da metáfora permite entender como é natural a metáfora mística ser o lugar privilegiado das naturezas amatórias: amante, amado, amor. A metáfora mística é, por excelência, o habitat dos amantes amando-se. Tudo o que se diz, escreve ou canta pauteia-se a partir do amor: “Se queres cantar bem, seja d’amores”, diz Frei Agostinho da Cruz.¹¹⁷³ O próprio amor fá-lo poeta e todo o poeta “tem um poder metaforal.”¹¹⁷⁴ E assim toda a metáfora é segredeira:

Somos palavra
Num mundo nascido da palavra
E que existe só como falado.
Um segredo de dois amantes na noite.
O firmamento o anuncia como com letras de néon
Cada noite segredando-se com outra noite.
As pessoas são palavras.
E assim um não é se não é diálogo.
(...)
Repito-te, meu amor:
Eu sou tu e tu és eu.
Eu sou: amor.¹¹⁷⁵

Sendo a metáfora onnipresença de desejo deste tu, não como mero objeto procurado, mas como o outro-amante-e-amado, ela é representativa do sujeito desejante e desejado. “A voz do desejo é a voz mesma do ser, porque o ser não é senão desejo de ser”, escreveu Octavio Paz.¹¹⁷⁶ Ela é palavra nascente do fruto de uma vivência afetiva que invade o todo do sujeito místico, uma realidade verbalizada criada pela união, pelo contacto amoroso; uma construção verbal denunciadora desta carência de encontro, de visão, de tato, de cheiro, de audição, de união. O corpo humano, essa “grande metáfora da alma”, surge, neste contexto, como o principal mediador do desejo amoroso, o meio ideal para comunicar a intimidade do sujeito, ganhando, assim, um papel fundamental a relação que se estabelece entre erotismo e expressão corporal.¹¹⁷⁷

¹¹⁷² Cf. W. Alston, 1992, p. 44.

¹¹⁷³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga Piscatória VIII*, p. 58.

¹¹⁷⁴ S. Breton, 1988, p. 38.

¹¹⁷⁵ E. Cardenal, 2012, p. 23.

¹¹⁷⁶ O. Paz, 1986, p. 180.

¹¹⁷⁷ Cf. A. Blanch, 1996, p. 180. Blanch recupera, aqui, a expressão de Ortega y Gasset do corpo humano como “a grande metáfora da alma”.

A metáfora é, assim, uma linguagem do desejo e do amor dos sujeitos amantes. Neste sentido, podemos considerar que a palavra metafórica não é algo imaterial, mas corpo, corpo subtil, onde todas as imagens sensíveis ao indivíduo se dispõem para a sua formação.¹¹⁷⁸ A metáfora corporiza esta relação amorosa entre as naturezas amatórias. Por isso, a metáfora mística tem como semantema o amor e como nimbar a onticidade dos amantes amando. A palavra primogénita da metáfora mística será sempre o amor e a sua descendência será sempre sinal desta relação. Por esta razão, a metáfora mística, no seu modo enunciativo, contém de modo signífero, a taciturnidade, o silêncio, o grito e a sonoridade que cabe aos amantes e ao seu amor. A metáfora está toda ela mergulhada num idioma místico, nada unívoco nem conceptual, nada epistemológico, bem pelo contrário, totalmente ontológico.¹¹⁷⁹ Bem o diz o nosso místico D. Manoel de Portugal: “Para esta divina ciência, mais necessária é íntima compunção, que profunda investigação, suspiros que argumentos”¹¹⁸⁰ e, em forma de pergunta-resposta nua e crua, afirma Frei Agostinho da Cruz: “Quem pode mais que a razão? Paixão.”¹¹⁸¹

Na metáfora, o que o místico sentiu, o sentido que lhe atribuiu e a palavra buscada têm a sua estruturação na própria vida e não na dialética. Constata-se uma ascendência afetiva sobre a noese. Uma superação desta que a ferirá para sempre dum carácter cristalizante, vinculativo, em simultâneo, irrepitível e incomparável. No fundo, igualando a própria experiência ocorrida, também ela, cristalizante, vinculativa, irrepitível e incomparável. E, deste modo a metáfora, tal como a experiência amorosa mística vivida, é totalizante, ética e dramática. Ela mergulha sem limites na liberdade, porque, como expressa Agostinho da Cruz, “para amar não falta liberdade.”¹¹⁸²

Sinopsia do amor, ela vai para além do adorno, a dádiva do próprio amante. Diz o filósofo:

A metáfora é provavelmente a potência mais fértil que o homem possui. A sua eficiência chega a raiar os confins da taumaturgia e parece uma ferramenta de criação que Deus deixou esquecida dentro de uma das suas criaturas na ocasião que a formou, como o cirurgião esquecido deixa um instrumento no ventre do operado. (...) Só a metáfora nos facilita a evasão e cria entre as coisas reais recifes imaginários, floração de leves ilhas. É verdadeiramente estranha a existência no homem desta atividade mental que consiste em substituir uma coisa por outra, não tanto no esforço de chegar à segunda como no intento de se esquivar à primeira. A metáfora escamoteia

¹¹⁷⁸ Cf. J. Lacan, 1956, p. 138, citado por W. Huber, H. Piron e A. Vergote, s.d., p. 146. O pressuposto é entender a palavra como símbolo do corpo vivido, sabendo que certas palavras como certos órgãos são encruzilhadas de significações, como nos afirmam Huber, Piron e Vergote. (Cf. pp. 145-146).

¹¹⁷⁹ Cf. R. Panikkar, 2008, p. 57.

¹¹⁸⁰ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 47.

¹¹⁸¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Ecos*, p. 349.

¹¹⁸² *Ibidem*, *Oda II*, p. 119.

um objeto mascarando-o por meio de outro, e não teria sentido se não víssemos nela um instinto que induz o homem a evitar as realidades.¹¹⁸³

Na mística cristã, esta metáfora será sempre uma anamnese das ações do divino amante, uma reminiscência das metáforas esposo-esposa bíblicas.¹¹⁸⁴ O traço verbal do destinatário e do próprio sujeito falante é objetivo assim como o é a relação que se vai estabelecendo entre os amantes: o esposo, o amado, tu, nós, fidelidade, infidelidade, confiança, saudade, questionamento, silêncio, declaração, presença, ausência, etc. O *logos* divino impregna a metáfora mística, porque é ele o *logos* amante, o primeiro a amar, a evidência diáfana de uma metáfora encarnada do tu-amante, no místico amado. Quer isto dizer que, pela penetração do amante no místico, a metáfora mística é *logos* encarnado de amor. Deste modo, cada metáfora é uma verdadeira encarnação de amor e espiritualização da palavra. E, nesse sentido, ela será sacramental¹¹⁸⁵ e será sempre chamamento do divino amante. A metáfora, lugar dos amores vividos, tem em Pêro Vaz de Caminha a confissão:

Se eu pudera mostrar em prosa ou rima
Os pensamentos dum só amor nascidos:
Como no peito os tenho recolhidos,
Onde Amor só se chama, e só s'estima.¹¹⁸⁶

1.4.2. Metáfora, uma inevitabilidade do *eros*

Que caiba em língua o que não cabe em peito.¹¹⁸⁷

Que vai que sejam bem, ou mal aceites? [versos]
Pois os não escrevi para louvores
Humanos, pelo menos perigosos, /
Senão para plantar em frios peitos
Desejos de colher divinas flores
À força de suspiros saudosos.¹¹⁸⁸

A mística é “a mais romântica das aventuras”, diz Underhill¹¹⁸⁹. A esmagadora atração do amor do amante divino imprime-se definitivamente no coração do místico, e amiúde nos seus lábios, num desejo apaixonado de harmonia entre a humanidade

¹¹⁸³ J. Ortega y Gasset, 2003, pp. 59-60.

¹¹⁸⁴ Para uma análise da metáfora esposo-esposa como símbolo da história da salvação, leia-se J. A. Ramos, 1993.

¹¹⁸⁵ Cf. A. Stolz, 1947, p. 47.

¹¹⁸⁶ P. A. Caminha, 1898, p. 104.

¹¹⁸⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto I*, p. 168

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, *Soneto I*, p. 57.

¹¹⁸⁹ E. Underhill, 2006, p. 94.

mística e a transcendência divina enquanto naturezas amantes.¹¹⁹⁰ Naturalmente, porque o “Amor, é o partir, / Amor, a via, / Amor, o provimento do caminho / Amor, o ditoso fim da jornada.”¹¹⁹¹ É do amor recíproco com o esposo que o místico roga que se cante:

Cantemos eu te peço
Dos que estão ardendo, e seus afetos
Em recíproco amor com o esposo:
Que em doce trato, e em penar saboroso
Os apura seu fogo:
Direi (seguindo tu) dos efeitos
Que padecem, de amor os mais sujeitos.¹¹⁹²

A metáfora mística, assim como muitas outras figuras de linguagem utilizadas pelos místicos, é, na verdade, expressão do impulso libidinal. Ou seja, é o erotismo o gerador de uma gramática generativa da formulação da palavra metafórica mística.

Quando falamos de erotismo temos de ter presente, necessariamente, que este é uma construção resultante do quadro biológico e, ainda, de múltiplas relações modeladas pela cultura. Nesta perspectiva, o *eros* é vida no pensamento, incita o pensamento e acompanha “a peregrinação de um pensamento.”¹¹⁹³ Ele segue no trajeto do sentido estético da procura do outro e do encontro amoroso com esse outro, requisitando sempre a sedução, a insinuação e o mistério. Logo, a metáfora, suportada no erotismo, é o elemento capaz de renovação, completando um desejo inacabado de uma harmonia que importa sentir. E o pensamento dá sinal da presença do tu-que-se-ama:

Divinos pensamentos dos amores
De que teu coração anda ferido,
Nos ramos dos salgueiros darão flores.¹¹⁹⁴

Por ti suspire sempre, por ti chame,
Por ti me negue a mim, e tudo negue
Por ti saudosas lágrimas derrame.¹¹⁹⁵

Abarcando uma infinidade de manifestações afetivas e estéticas, o erotismo possibilita esta conservação da emoção.¹¹⁹⁶ E, esta realidade enaltece o humano, porque contém a sua completude assim como reverencia a reciprocidade e idiossincrasia divino-humano. Não nos parece encontrar nos nossos místicos em estudo inibição na

¹¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 86.

¹¹⁹¹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 141v. Tradução nossa.

¹¹⁹² *Ibidem*, p. 95. Tradução nossa.

¹¹⁹³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto VIII*, p. 173.

¹¹⁹⁴ *Ibidem*, *Écloga V*, p. 48.

¹¹⁹⁵ *Ibidem*, *Elegia*, p. 310.

¹¹⁹⁶ Cf. G. Hierro, 2007, p. 232.

hora de utilizarem uma linguagem repleta de sensualidade. O erotismo, essa dimensão da vida humana, que lança o amado humano para fora de si mesmo em busca do outro desejado, esse elemento vital no qual “eu me perco”, como expressava Bataille¹¹⁹⁷, é, em si mesmo, elemento fundamental na consciência de relação no tocante à experiência mística. O erotismo entra como elemento humano intervindo na consciência do místico como “*aquilo que põe nele o ser em questão.*”¹¹⁹⁸ “Ser é erotismo”, diz Octavio Paz¹¹⁹⁹ e erotismo é vitalidade energizante.

Há uma apropriação, consciente, na aplicação da linguagem do amor sensual e sexual. Por vezes, podemos questionar como esta linguagem cheia de erotismo e sensualidade se concilia com a linguagem que parece negar o *eros*, o carnal, o sexual. Não nos parece que haja aqui uma anulação do *eros*, do carnal, nem do sexual. Naturalmente, não podemos anular a cultura da época de cada místico, nem o peso significativo que a religião exercia na sua experiência cristã, nem mesmo a marca da regra das ordens à qual cada um pertencia ou ainda o ideal pessoal de cada um. Mas esta explicação seria no mínimo redutora e enviesada qualquer abrangência da realidade. Encontramos, nos textos místicos, um trabalho cognitivo notável no sentido de um crescimento psicológico de uma elevação espiritual forte e um enfoque eficaz sobre o social. Um processo de transformação psicológica onde estão incluídos os exercícios de aniquilação, esvaziamento, e do conhecimento de si mesmo. Toda a concentração mental se focará no despojamento dos elementos desviantes que o afastam do Deus a quem ama, onde se incluem uma utilização exploratória e egocêntrica do sensual, do corporal, da sexualidade. Na experiência mística, no entender de Elliot Wolfson, “muitas vezes o *eros* está dependente da renúncia do *eros* carnal, mas a renúncia do *eros* carnal baseia-se no apreender a natureza mística do *eros*.”¹²⁰⁰

Difícilmente um outro tipo de linguagem anulará a distância entre o eu-tu; sem esta linguagem, a união mística, provavelmente, não poderia ser acessível ao pensamento humano; utopicamente estaríamos, sem esta linguagem, a falar de amor. Todo o caminho místico está marcado pela simbologia sexual. Bernard McGinn sublinha o quanto esta realidade é evidente no caso dos místicos cristãos, pois estes não

¹¹⁹⁷ G. Bataille, 1987, p. 21.

¹¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 19.

¹¹⁹⁹ O. Paz, 1986, p. 68.

¹²⁰⁰ E. Wolfson, 2005, p. 298.

só fazem uma utilização inconsciente de simbolismo sexual, como se socorrem de uma linguagem e de imagens explicitamente eróticas.¹²⁰¹

De facto, percorrendo nós os textos místicos portugueses em análise, a simbologia de cariz erótico e sexual ressalta e é tão mais forte no discurso quanto mais forte no discurso é o desejo e apelo ou a confissão do gozo de união e de experiência divina. Falamos de símbolos como: escada, água, fogo, luz, e ainda elementos linguísticos denunciadores de movimento, ritmo, dança, imagens de futuro, de lugares exóticos, paixão, sopro, etc.

Vivendo de amor, a metáfora mística é sempre um signífero do *eros*. Não há metáfora mística desnutrada de *eros*.¹²⁰² Erotismo, entendido como um comportamento estritamente humano, um processo de humanização dos instintos da espécie, pelo qual a libido se converte em cultura de amor¹²⁰³, é uma dimensão instintiva, espontânea da natureza interior humana. Esta expressão dos anelos mais íntimos do humano, que dão existência aos sentimentos, às emoções, à imaginação, às palavras e ao movimento em relação ao outro, a partir da sua sensualidade corporal, das expressões, dos gestos é uma verdadeira fonte de energia e criatividade. Antagónica a qualquer forma de recuo ou petrificação, o erotismo surge como uma sabedoria, arte, linguagem e cultura, como nos explica Blanch e à qual não é justo permanecer indiferente ou calar:

Falar, pois, de erotismo é referir-se às múltiplas e necessárias mediações das pulsões e dos desejos, isto é, ao universo dos signos eróticos que se interpõem entre o sujeito que apetece e os objetos apetecidos. Ora bem, este sistema de signos resulta extremamente rico e variado; consta de gestos, movimentos, imagens e palavras, que dão asas à sugestão, ao jogo da fantasia e às emoções estéticas, já que não é outra a função do signo erótico senão a sábia estimulação do espírito através do sensível e mediante o ambíguo jogo da mostragem e ocultação do mesmo objeto desejado. Erotismo, por conseguinte, é uma linguagem e uma cultura. É a arte do amor (*ars amandi*) (...) Por si mesmo, o erotismo não confere informação sobre o sexo, mas promove uma sabedoria do desejo. (...) Ora bem, o erotismo, que não é uma ciência, tão-pouco é uma técnica, mas uma arte, uma sabedoria orientada à satisfação gozosa do ser (...) em busca de uma realização pessoal mais plena.¹²⁰⁴

Se pensarmos na relação entre poesia e erotismo logo de imediato temos em mente as palavras de Octavio Paz, quando afirma que “a relação entre erotismo e poesia é tal que se pode dizer, sem afetação, que o primeiro é uma poética corporal e a segunda uma erótica verbal.”¹²⁰⁵ Paz afirma ainda que “o erotismo é sexualidade transfigurada:

¹²⁰¹ Cf. B. McGinn, 1992, p. 202.

¹²⁰² Para uma resenha da presença do erotismo desde o mundo antigo até à Idade Média, veja-se A. de la Croix, 2004.

¹²⁰³ Cf. A. Blanch, 1996, p. 179.

¹²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 179-180.

¹²⁰⁵ O. Paz, 1994, p. 10.

metáfora” e a imaginação, por seu turno, é o agente que move o ato erótico e o ético, a potência que transfigura o sexo em cerimônia e rito e a linguagem em ritmo e metáfora.¹²⁰⁶

A metáfora erotizada mística é, por essência, palavra inundada de enamoramento da Presença do amado amante. A sua gênese encontra-se na comunicação amorosa de Deus, no amor e no coração místico. A metáfora, assim sendo, ecoa a própria alteridade que encerra. Logo, a metáfora é já na sua constituição uma *metanoia*. O *eros* de que está infiltrado neste damejar não só motiva a metáfora como lhe dá beleza e verdade, pois o *como se*, que espelha da metáfora é já um *é assim que acontece*, onde o tu tem rosto, forma, nome, sentidos, sentido, mesmo indefinido, mesmo incompreendido. O *eros* dá-lhe a forma humana do amor:

Como a suma e perfeita beleza reside no intelecto divino, a alma, que é um resplendor procedente dele, enamora-se daquela suma beleza intelectual, que é sua fonte superior, assim como a fêmea imperfeita se enamora do seu macho, que a completa, e deseja, tornar-se feliz na união, perpétua com ele. Junta-se com este um segundo amor gémeo, o da alma pelo mundo corpóreo que lhe é inferior, como de macho pela fêmea, para o tornar perfeito imprimindo nele a formosura que aufero do intelecto mediante o primeiro amor: a alma, como se estivesse grávida da beleza do intelecto, deseja pari-la no mundo corpóreo, e então absorve o sêmen da formosura para o fazer germinar no corpo, ou, como superfície, toma os modelos da beleza intelectual para esculpi-los ao vivo nos corpos (...).¹²⁰⁷

Contudo, a metáfora é o encontro do místico consigo mesmo, com o amor. Como diz Octavio Paz “o erotismo é, em si mesmo, desejo: um disparo até um mais além.”¹²⁰⁸

Esta confrontação existe já no interior místico, porquanto a palavra desejante do amado contém já em si a palavra e a voz do tu amado. O *eros*, essa força animadora do movimento do mundo e das realizações culturais, suscita ebulição na relação amorosa com o divino, fazendo transbordar a sua energia na limitada palavra do místico ao pronunciar o ilimitado amor do divino amante. Neste sentido, a metáfora erotizada é ressaibo de transcendência, a extrapolação da falência do finito, o transbordar das margens do estático. No *eros* transparece a evidência de existência de vida de relação com o Deus amante e, por ele, o místico desvincula-se do amor de simples criatura, estabelece um amor sponsal, busca por inteiro o tu-amante. O *eros*, assim, torna-se força divino-humana ao serviço da plenitude da relação amorosa. Sem *eros*, o vazio verbal silencioso bastaria. Com o *eros*, o vazio verbal, mesmo o silencioso, enche-se do

¹²⁰⁶ *Ibidem*.

¹²⁰⁷ Leão Hebreu, *DA*, pp. 222-223.

¹²⁰⁸ O. Paz, 1994, p. 18.

tu-amante. Trata-se de uma energia que reveste a metáfora mística de toque do belo, do bom, de verdade. Na metáfora erotizada não há disfarce de visão imaginação¹²⁰⁹, ela é antes de tudo o “pós” experiência do amado, o “pós” das declarações amorosas e, assim, ela transforma-se na união boca-a-boca.

“Quem ama define a existência amante, mesmo que desconheça a sua semiótica. Fá-lo na sua corporeidade, enquanto epifania da pessoa”¹²¹⁰ e fá-lo envolvido no seu quadro de personalidade, religiosidade e relação com o mundo. A dinâmica sexual, relembra Pérez-Soba, “insere-se no mais íntimo dos dinamismos humanos, deste modo, é um processo fundamental para a integração dos afetos na verdade pessoal a quem se dirigem”¹²¹¹, tanto mais que o afeto, “é o primeiro *motor* da ação por meio do qual nos introduz num marco significativo pessoal que o sistema transcendental não é capaz de oferecer.”¹²¹²

A sexualidade, sensualidade e erotismo mesclam-se na metáfora mística, tornando esta um sinal de que o místico existe para além de si mesmo. A sua centralidade de si mesmo é lugar do tu-amante e não um mero fim egocêntrico de si próprio. É a vivência da relação com o Aquele-que-ama, vivida desde si mesmo, em si mesmo¹²¹³, mas nunca para o fim de si mesmo. Comungando da natureza da linguagem mística, a metáfora tem léxico nupcial.

Amar, desejar é humano; não o fazer é desumano, como desumano é conceber este amor e desejo apenas pela metade, ignorando partes, sensualidade, sexualidade, *eros*, corpo, etc. Como escreveu eloquentemente Octavio Paz:

Mais além de ti, mais além de mim, pelo corpo, no corpo, mais além do corpo, queremos ver algo. Esse algo é a fascinação erótica, o que me arranca de mim e me leva a ti: o que me faz ir mais além de ti. Não sabemos a ciência certa do que é, exceto que é algo mais. Mais que a história, mais que o sexo, mais que a vida, mais que a morte.¹²¹⁴

Deste modo, o humano no seu todo vai-se completando também no exercício de metaforizar, onde o *eros* na sua energia pulsional, eleva e extasia a palavra, sem permitir que esta saia de todo do seu campo terráqueo. Desejando com imaginação¹²¹⁵, a metáfora erotizada, transporta a realidade existente na relação e não a pura abstração

¹²⁰⁹ Referimos aqui a expressão de S. João da Cruz 2S 16, 9; Cf., ainda, 2N 23, 11.

¹²¹⁰ J. Pérez-Soba, 2011, p. 201.

¹²¹¹ *Ibidem*, p. 201.

¹²¹² *Ibidem*, p. 129.

¹²¹³ I.-J. Palacios, 2002, p. 51.

¹²¹⁴ O. Paz, 1994, p. 27.

¹²¹⁵ Cf. A. Blanch, 1996, p. 352.

hermética conceptual ou livresca. Tal como Silva Lima referia, “quando o teólogo fala de ‘eros’ aponta para um dinamismo expansivo e auto comunicativo que é força criadora, vestigiada nas próprias criaturas e, por antonomásia, naquele que é a sua imagem e semelhança (Gn 1, 26-27).”¹²¹⁶ Onde o autor vê o teólogo, vê-se de modo claro o místico também.

A morte ou revogação do *eros* na vida humana e no domínio particular do qual nos ocupamos, a mística, abriria um vácuo sem limites: a violência da linguagem, a infertilidade da relação, a amputação da corporeidade, a esterilidade da oração e da espiritualidade, a cegueira da contemplação, a aporia da religião, a secura cultural, o deserto do desenvolvimento humano, etc. A sua inevitabilidade à vida humana é, a nosso ver, inquestionável; tal como a metáfora é uma inevitabilidade do *eros*. Ele é, na expressão de Higuét, “a ponte que permite a passagem do pensamento à ação histórica responsável.”¹²¹⁷ A metáfora erotizada torna-se, neste sentido, a melhor mediação entre a expressão dita do místico (colóquio) e a experiência por ele vivida (cópula). Na leitura de Mourão, “para viver, o humano deve obedecer à palavra que atravessa a imagem e a separa dela.”¹²¹⁸ A metáfora erotizada torna-se, pois, a potencial semiótica da relação divino-humana. Uma metáfora repleta de erotismo será, com expressável beleza, uma “atitude de acolhimento da realidade, como dom gratuito.”¹²¹⁹ Será, ainda, uma possibilidade de existência de acolhimento da articulação engenhosa entre o simbólico e o cultural, construindo uma vivência amorosa, que vai mais além de uma simples imitação ou configuração com o real¹²²⁰. A metáfora, banhada pelo *eros*, é a potencialidade de transfiguração de nós mesmos e do real. E, ainda, o “agora” do infinito amado no finito verbal.

1.4.3. Metáfora, a linguagem em êxtase amoroso

Com todo coração e de vontade,
Com a palavra, obra e pensamento,
Vos sirva, louve e ame neste dia.¹²²¹

¹²¹⁶ J. Lima, 1995, p. 92.

¹²¹⁷ E. Higuét, 2002, p. 151.

¹²¹⁸ J. Mourão, 2007, p. 495.

¹²¹⁹ J. Duque, 2001, p. 13. Cf., ainda, um outro artigo do mesmo autor, *Cultura contemporânea e Cristianismo* (2004, pp.138-139).

¹²²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 14.

¹²²¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto X*, p. 174.

Equacionamos a metáfora erotizada como êxtase amoroso, implicante do humano na sua totalidade. Na verdade, o místico tem clara consciência que o amor, qualquer que seja, é avassalador, afetando a essência humana em toda a linha:

Todo o amor qualquer que seja, que no coração humano faz inquietação, e imagens, principalmente no tempo do recolhimento, ou o provoca, e convida para falar, e ter presente a quem ama, não sendo para bem da alma, este tal amor é desordenado, e defeituoso diante de Deus, e não pequeno impedimento para a vida espiritual.¹²²²

A metáfora amorosa mística é, enquanto expressão humana de pensamentos, palavra, sentidos, vontade, coração, corpo, o ato amoroso, incitamento do amado, enamoramento e intimidade.

A criatividade é elemento ímpar ao serviço da palavra metafórica mística, pois o amor àquele-que-ama assim o exige. Por isso, entrar nos séculos destes nossos místicos portugueses em estudo é entrar na tela da imagiologia, da imagética, da perfeição e equilíbrio do mundo clássico, do enaltecimento do que se representava e de quem se representava – uma arquitetura inovadora ao serviço da metáfora amorosa. Uma vontade fecundíssima do visível, de dar lugar à grande capacidade da imaginação, capaz de “dar como presente inclusive o ausente.”¹²²³

Tantas vezes estes homens nos foram dizendo nos seus textos que o tu-amado e amante, por muito que se ame, é incompreensível, misterioso, de difícil penetração. “Ainda está por saber este ABC do Amor de Deus”¹²²⁴, confessa António das Chagas. No entanto, diz ainda este místico franciscano, é Deus, Ele mesmo, “que pinta a sua Imagem nas Almas.”¹²²⁵ O que significa que o amor dito na palavra metafórica é não um mero buscar de poesia erotizante procurando cativar o tu amado, mas, antes, o explodir do amor que habita no íntimo dos íntimos da alma do místico. E esta circunstância determina a natureza da profundidade, do mistério e dos sinais de intimidade da metáfora mística; ela é o amar na sua atividade plena e não uma expectativa do amado.

A experiência mística, superracional ou supracategorial busca a metáfora, porque sabe de antemão que apenas podemos falar dela a nível conceptual e categorial. Busca os elementos da natureza assim como artefactos por ele criados. Baseando-se na relação que tem com eles transporta-os, na sua corporeidade, para a palavra e esta vivifica-os, para que possam ser voz e expressão de uma relação experiencial superior

¹²²² D. Gaspar de Leão, *DP*, pp. 218-219.

¹²²³ P.-H. Kolvenbach, 1999, p. 56. Kolvenbach sublinha ainda que a imaginação “tem as suas raízes na corporeidade, mesmo quando se abre, e deve abrir, ao espiritual.” (Cf. p. 54).

¹²²⁴ Frei António das Chagas, *CE I, C V*, p. 25.

¹²²⁵ *Ibidem*, *C XXI*, p. 75.

ao sensível. Mesmo sabendo que as “coisas do mundo não são substâncias estanques, mas figuras que passam”¹²²⁶, elas serão instrumentos essenciais para falar de um amor que deseja ser perene. Escreve Heitor Pinto:

De maneira que devemos usar das criaturas como de óculos: para que da contemplação delas passemos à contemplação do criador, e o amemos, e sirvamos, e lhe façamos entrega de nossos corações.¹²²⁷

Quer isto dizer que a experiência ôntica e sensível do mundo imanente é voz, papel e tinta da experiência inefável. E, nesse momento em que esta realidade ocorre, ambas as experiências, a imanente e transcendental, unem-se numa só, sem que nenhuma delas perca a sua identidade. O assombro, apenas possível na mística: o êxtase amoroso da metáfora. Uma ciência que se faz do amor, porque ciência sem amor “é areia sem cal”.¹²²⁸

A metáfora erotizada, que encontramos nestes místicos, traça-se neste contexto cultural humanista, na penetração da concepção neoplatônica do amor, nas metáforas eróticas que vagueavam pelas ruas e nas metáforas esposo-esposa bíblicas, transformando a relação amorosa mística num verdadeiro atelier de arte amatória. Atelier no pleno sentido do espaço do artista, enquanto lugar de criação e tradução do vivido, do pensado, do sentido, do amado, do temido, etc., o recanto seminal de humanidade, vestigiada de divindade.

A palavra metafórica mística é sempre presença de amores acontecidos, amores que precisam de papel e tinta. Pois, como diz António das Chagas, “o papel, e a tinta faz das ausências pertos.”¹²²⁹ “E como em Deus é tudo, nada é o longe”¹²³⁰, diz ainda Chagas. A metáfora é já este ser de Deus, este estar em Deus. É Deus o centro, a circunferência que cerca o justo, no entender de Heitor Pinto.¹²³¹ A metáfora não é ainda união, pois, segundo os místicos, união “é estar a alma já sem ação nenhuma sua, submergida naquele abismo de Amor, de glória, de perfeição.”¹²³² A palavra metafórica é um dos meios de elevação da alma, em amor, para junto do tu-a-quem-ama; e, por

¹²²⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 19.

¹²²⁷ *Ibidem*, *IVC IV, DC*, p. 22.

¹²²⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 41.

¹²²⁹ Frei António das Chagas, *CE I, C LXXXI*, p. 254.

¹²³⁰ *Ibidem*.

¹²³¹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DVFB*, p. 296.

¹²³² Frei António das Chagas, *CE II, C XX*, p. 38.

isso, é linguagem em êxtase amoroso. É a potencialidade de trazer a memória em Deus tão fixa quanto se pode, dizer-lhe com o coração, com a boca, os amores que se sabe.¹²³³

Naturalmente, a palavra e o ato terão de viver em perfeita consonância entre si orientadas pelo tu divino, como o clarifica Frei Heitor Pinto nesta metáfora:

Mas de tal maneira havemos de ensinar que nossas obras não discrepem de nossas palavras: porque então dizemos que está o relógio certo de todo, quando não somente dá as horas certas a seu tempo, não discrepando do Sol, mas a mão que as mostra, as aponta sem errar, e anda conforme ao compasso do relógio e do Sol. As horas são as palavras, e doutrina, e bons conselhos que hão de ser governados pelo sol da justiça, Cristo nosso Deus, a mão é a operação que mostra a doutrina: porque as obras hão de ser do mesmo metal das palavras.¹²³⁴

Enquanto morada de memória, a metáfora é habitat de nostalgia, memorial. Escrever, diz Lotman, “é uma forma de memória.”¹²³⁵ Assim, a metáfora é instantânea, porque ela *está em vez de e está de forma viva*:

Será o fruto desta hora, ficar com uma perpétua memória destas palavras, que para toda a atenção são utilíssimas (...).¹²³⁶

Será fruto desta hora, quão útil me é a memória da paixão de Cristo, pois é certo, que esta se não imprime senão em almas muito puras, onde já fica seu retrato (...).¹²³⁷

Cuidarei que levantando-se a minha alma do leito da culpa, pelos passos da penitência vai buscar o Eposo, pelas ruas da sua memória (...).¹²³⁸

E pois negar não posso o sentimento,
Que mais me cansa a mim, por que vos cansa,
Lembre-vos que sem ter de vós lembrança,
Não posso respirar um só momento.¹²³⁹

Reveste-se de mistério e de segredo pelo que fica para além do expressado, ou seja, do que contém do não dito do experimentado. Mas todo o mistério é, em si mesmo, realidade, presença:

Sois um lume quedo,
Em vós escondido:
Nesse alto segredo,
Não entra o sentido.
Anda distraído
Na baixa razão,
O meu coração.¹²⁴⁰

¹²³³ Cf. *Ibidem*, C CCXXXIX, p. 226.

¹²³⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC I*, DVF, pp. 76-77.

¹²³⁵ I. Lotman, 2007, p. 52.

¹²³⁶ Frei Antônio das Chagas, *OEP, SE, quarta-feira, Prima*, p. 45.

¹²³⁷ *Ibidem*, quinta-feira, Noa, p. 69.

¹²³⁸ *Ibidem*, quinta-feira, Suma, p. 75.

¹²³⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto II*, p. 169.

¹²⁴⁰ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 125v. Tradução nossa.

Metáfora que se forma como microcosmos, desenhando o mundo místico numa plena consciência de si e numa doação gratuita de significados e sentido, por isso, polissêmica. Longe, bem longe de uma metáfora que traça um diagrama de símbolos e imagens fantasiados, surge na mística uma tecelagem de realidade: símbolo, imagem, corporeidade, personalidade, cultura têm tradução no real. A metáfora erotizada mística, nutrida de vida, passa pelos álveos que a vida contém, mas passa transformando esses mesmos álveos, fruto do alveário de amor dos amantes, divino e humano, que transporta. Como força irrompendo no tempo e espaço humanos, a metáfora mística erotizada transporta esse ver e ouvir, essa contemplação de silêncios e lembrança, essa serenidade do pensamento discursivo, respirando o sentido que o amor aponta, renovando a esperança sequiosa:

Quanto mais ouvindo e vendo
Se renova a confiança
No silêncio da lembrança!¹²⁴¹

Neste sentido, a metáfora nestas paragens será sempre uma análise, podemos dizê-lo. Ela impõe-se para além de uma linguagem conceptual, literal, limitada a uma experiência meramente sensitiva, passageira; ela é maturação discursiva na intensidade e extensividade de uma vida espiritual, objetiva e fidelíssima a um amor, a inteligibilidade da experiência. Naturalmente, será uma linguagem que repercutirá sentimentos de admiração, atração, interrogação, confrontação, etc.:

Esta palavra é tão alta, e formosa por todas as partes, que me põe em estranha admiração.¹²⁴²

Tela de memória, instante, mistério, microcosmo, polissemia, a metáfora mística apresenta à história a clarividência desta verdade e será sempre a palavra responsiva favorável, ética e livre, às grandes perguntas do homem sobre si mesmo e a vida. A metáfora, neste enquadramento, será sempre a busca de si mesmo no tu amado, a partir do fundo da alma, onde este tu mora. O instante metafórico, não deixa de ser uma solidão, no que toca ao formular o dizer, mas é uma solidão acompanhada de tudo, de todo e do todo.

Uniaxial na sua formação, a metáfora é sempre “a definição inabarcável da razão, mas propícia a ser captada de outro modo. E é também a sobrevivência de algo anterior ao pensamento, pegada num tempo sagrado e, portanto, uma forma de

¹²⁴¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Glosa*, p. 347.

¹²⁴² Frei Amador Arrais, *D, DP VII, PFC*, p. 435.

continuidade com tempos e mentalidades passadas, coisa tão necessária numa cultura racionalista.”¹²⁴³

A penetração mútua das naturezas amatórias – que faz despontar a memória, instante, mistério, microcosmo, polissemia – faz da metáfora, não só exposição do *eros*, mas, também, declaração amorosa. A sexualidade presta, aqui, o seu tributo uma vez que o seu sentido é ser, como diz Ramos, “via de encontro do outro e também de transcendência por via desse encontro.”¹²⁴⁴ Assim sendo, a metáfora mística é presença, oferta, chamamento, confrontação, realidades estas que exigem uma linguagem lídima, trajada de beleza, límpida de desejos aventureiros, congregadora do que vagueia fora.

A metáfora erotizada mística nasce do desejo desta relação amorosa do amante-amado. E todo o desejo “é tetradimensional: biológico, psicológico, cultural e espiritual.”¹²⁴⁵ Ora, nesta atividade desejante, a memória, o instante, o microcosmos e a polissemia patentes na metáfora mística revestem-se de insinuações, incitações e de alternâncias várias (revelar-esconder; presença-ausência; dizer-ocultar; ductilidade-dureza; etc.). Podemos, então, afirmar que a metáfora erotizada mística será sempre, para todos e em todo o sempre, espanto no sentido atribuído por Ramos: “o espanto é sobre o caminho que a sexualidade traça no horizonte de um homem e uma mulher”¹²⁴⁶; será sempre o poema vindo dos dias¹²⁴⁷, sibilando um amor carente de união; exaltação perdurante, demorando-se naquele-que-se-ama. De D. Manoel de Portugal são as palavras:

Escutaste Senhor, que preparava
a voz do meu desejo, teus louros,
(...) ó amável espanto.¹²⁴⁸

Há um toque de prelúdio e de epílogo, de ádito, na forma do *amei-te*, *amo-te*, *amar-te-ei* e *mais quero dizer o quanto te amo*. Metáfora mística, a fórmula verbal noturna que já transporta em si a luz que o encontro gerou é a fórmula do ato finado na palavra elevada. Ela é a voz que o amor deu aos amantes. É palavra metafórica terrena que, sendo humana, não é a palavra eterna; ela é momento dessa palavra eterna; esta é o

¹²⁴³ M. Zambrano, 2000, pp. 19-20.

¹²⁴⁴ J. A. Ramos, 2009, p. 223.

¹²⁴⁵ *Ibidem*, p. 24.

¹²⁴⁶ J. A. Ramos, 2009, p. 219.

¹²⁴⁷ Parafraseamos, aqui, Ruy Belo, usando as palavras do título de um dos seus poemas: “*Poema vindo dos dias*.”

¹²⁴⁸ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 1. Tradução nossa.

seu semantema. A metáfora terrena acompanha a bem-aventurança desta vida – que não é a última, mas caminho para a que é, seguindo o raciocínio de Frei Heitor Pinto¹²⁴⁹: “esta de cá é preparativa e dispositiva, a de lá é frutiva e beatífica. Nesta há trabalho, na outra tudo é descanso: nesta há falta, na outra tudo é fartura: nesta há mudanças, a outra é imutável: esta é na terra, a outra no céu: esta é no tempestuoso mar, a outra no porto da eterna seguridade: esta é no triste desterro, a outra na desejada pátria: nesta há mistura de dores, na outra tudo são puros contentamentos: finalmente esta é meio, a outra último fim”¹²⁵⁰. Assim considerada, a metáfora mística portuguesa, como toda a sua literatura mística, “dá-nos notícia do coração do homem, leva-nos aos ‘fundos’ da sua alma”¹²⁵¹. Se ao fundo da alma vai esta metáfora, é o universo inteiro que ela consegue alcançar, numa “consciência cósmica”, que funde o Ocidente e o Oriente.¹²⁵²

Na diferenciação (das metáforas), na gradação de intensidade (das metáforas), a metáfora revela-se como um caminho ascendente, o próprio itinerário amoroso. E essa gradação revela-se quer no modo, quer no sujeito dessa expressão. Esta é uma realidade bem patente no Padre Manuel Bernardes. O autor de *Luz e Calor* atribui ao *Opúsculo V* o título: “orações, jaculatórias, ou setas espirituais, para atirar ao céu e ferir o coração de Deus.”¹²⁵³ E subdivide estas fórmulas em três níveis, fazendo-os corresponder a três vias de um caminho ascendente, as vias purgativa, iluminativa e unitiva: a) *gemidos* da alma *penitente* para os *principiantes*; b) *desejos* da alma *devota* para os *aproveitados*; c) *suspiros* da alma *amante* para os *perfeitos*. Mais do que as fórmulas das jaculatórias que servem “não para que a alma devota se ate a palavras certas, e as profira mais como lição decorada na memória, do que como parto afetoso da vontade, senão para que à vista destes exemplos conheça melhor o modo de as fazer, e adestre o seu arco”¹²⁵⁴, importa realçar aqui a formulação de cada uma delas. É de *gemidos* que se trata com a alma *penitente*, numa primeira via, para que, em ascendência, se passe depois de *gemidos* a *desejos* e de *penitente* a *devoto*, e, chegado ao cimo do caminho, os desejos passem a suspiros e o devoto passe a amante. Esta intensidade de caminho traduz-se em fórmulas próprias de cada uma destas vias.

Fórmulas como *gemidos* da alma *penitente* para os *principiantes*:

¹²⁴⁹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DVFB*, p. 297.

¹²⁵⁰ *Ibidem*.

¹²⁵¹ R. Lapa, *Prefácio*, 1939, p. 30.

¹²⁵² Utilizamos aqui a expressão de D. Costa, 1986, p. 11.

¹²⁵³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, O V*, p. 369.

¹²⁵⁴ *Ibidem*.

Eis aqui está à vossa porta o pobre: eis aqui o leproso, e cego, e tolhido, e coberto de inumeráveis chagas. Não necessitam de remédio os sãos, mas os enfermos; vinde, e curai-me com a vossa palavra, para glória de vosso nome.¹²⁵⁵

Jesus amorosíssimo¹²⁵⁶, Jesus minha Redenção e remédio: de tantas lágrimas, que andando neste mundo chorastes, dai-me uma para que amoleça este coração, e o derreta pelos olhos. Dai-me uma lágrima vossa, para que a apresente a vosso Eterno padre em remissão de meus pecados.¹²⁵⁷

Fórmulas como *desejos* da alma *devota* para os *aproveitados*:

Deus meu e vida da minha alma: quem sou eu, ou em que vos sirvo, para me encherdes de tantos benefícios? Vós me criastes, e para vós me criastes; Vós sois todo o meu descanso, e o centro único da minha alma. Ó meu Jesus, toda a minha esperança, consolação e refúgio, eu saúdo e venero vossas suavíssimas chagas; recolhei-me dentro delas, para que me paguem compaixão de vossas dores, e fogo de vosso amor.¹²⁵⁸

Fórmulas como *suspiros* da alma *amante* para os *perfeitos*:

Ó amado meu mais que todas as coisas amáveis! Ó Esposo florido, Esposo melífluo da minha alma! Quando me adornareis com aquelas joias ricas das vossas virtudes, com que vos pareça bem? (...) Fogo incriado: quando me abrasarás nos incêndios de teu amor? Quando consumirás em mim o que tenho de mim mesmo? Quando me unirás e transformarás em ti perfeitamente?¹²⁵⁹

Falamos, aqui, de místicos portugueses: homens diferentes, com experiências de vidas variadas, com experiências religiosas distintas¹²⁶⁰, mas de um só credo, “amantes do divino, que se transportam num colorido de metáforas amorosas assombrosas, ligadas ao solo onde nascem, a terra-mãe. A metáfora é o permanente cantar emotivo dos desejos, encantos e dramas deste amor de um tu pessoal, próximo – o esposo amado - longe de um tu divino absoluto, distante, inatingível. “Amemos a Deus, porque Deus por nosso amor se fez Homem”, intitula assim o seu *Estímulo V*, Manuel Bernardes.¹²⁶¹

Leão Hebreu circunda em eixos que lhe são particularmente queridos como a revelação, a dor, a ausência, o desejo e o amor. O amor – fundamento ontológico real - é vínculo universal e como tal não pode desligar-se de um outro vínculo universal: o ser.¹²⁶² O mesmo é dizer, conjuntamente com José Barata-Moura que o amor surge “desde logo ligado à própria produção do ser”¹²⁶³, logo não apenas situado no mundo das ideias; “o amor é também o que torna possível a expressão da unidade, isto é, a

¹²⁵⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC II, O V*, p. 370.

¹²⁵⁶ Em Manuel Bernardes é recorrente este tipo de expressão “Jesus amorosíssimo”, “Amorosíssimo Jesus”, “Amoroso Jesus”.

¹²⁵⁷ *Ibidem*, *LC II, O V*, p. 371.

¹²⁵⁸ *Ibidem*, p. 376.

¹²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 382 e 383.

¹²⁶⁰ Consideramos aqui a pertença às suas ordens religiosas como, no caso de Leão Hebreu, a sua relação e conhecimento do judaísmo e da filosofia árabe.

¹²⁶¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E I*, p. 26.

¹²⁶² Cf. J. Barata-Moura, 1972a, p. 377.

¹²⁶³ *Ibidem*, p. 377.

manifestação do carácter uno de Deus.”¹²⁶⁴ Esta “*filografia universal do amor*”¹²⁶⁵, desenvolvida por Judah Abravanel, mergulha, de forma muito pessoal, na sua vida pessoal e na fonte bíblica, determinantes para todo o desenvolvimento das suas ideias e textos. O seu pendor para o erotismo não se esconde na sua obra. Tal como afirma João Vila-Chã: “o erotismo espiritual de Leão Hebreu, para usar a expressão feliz de Anthony Perry, representa para nós uma verdadeira *fenomenologia do coração humano*.”¹²⁶⁶ Frequentemente se afirma que há em Leão Hebreu uma mística da dor. Blanch, curiosamente, aponta precisamente o *amor doente* como a forma habitual pela qual o místico vive a comunhão erótica.¹²⁶⁷

D. Manoel de Portugal, esse homem interior e austero que se viu obrigado a viver na agitação mundanal, é poeta de enorme fundura¹²⁶⁸. A sua metáfora é a parte visível do seu profundo recolhimento no experimental conhecimento de Deus, por abraço de amor unitivo. A metáfora, mais não será do que esse movimento para Deus, seguindo o caminho do amor, cujo desejo maior é a união com o divino. O amor, diz D. Manoel de Portugal, “é sobre a ciência, e maior que o entendimento: porque mais se ama Deus, do que se entende: e o amor entra e chega onde a ciência está de fora.”¹²⁶⁹ Um itinerário que “se faz quando despejamos o coração de tudo o que não é Deus” e “com desejar de nos unirmos a ele.”¹²⁷⁰ A metáfora peregrina nesta via, parte do centro da alma do místico, onde Deus mora, pois ele “nos é mais íntimo, que nós mesmos a nós.”¹²⁷¹ A dimensão da metáfora de D. Manoel cabe na justa medida da sua fé: “Amor é Deus amor, e dele tudo está cheio.”¹²⁷² Fixo em Deus, o místico português mostra o quanto a sua capacidade introspectiva é vibrante¹²⁷³:

Deixando-se levar aprisionado
De um não sei quê, que em verso vive,
que desperta, atrai, move e abranda.
Que como também seja tua criatura
O verso, o criaste (para tua alta glória)
De teu louvor instrumento digno.¹²⁷⁴

¹²⁶⁴ *Ibidem*, p. 399. Cf., ainda, A. Olmedo, 2001, pp. 213-222.

¹²⁶⁵ J. Vila-Chã, 2001, p. 239.

¹²⁶⁶ *Ibidem*, p. 246.

¹²⁶⁷ Cf. A. Blanch, 1996, p. 200.

¹²⁶⁸ Cf. M. Martins, 1960, pp. 3 e 4.

¹²⁶⁹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, pp. 471-471v. Tradução nossa.

¹²⁷⁰ *Ibidem*, p. 472v. Tradução nossa.

¹²⁷¹ *Ibidem*, p. 477. Tradução nossa.

¹²⁷² D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 137. Tradução nossa.

¹²⁷³ Cf. M. Martins, 1960, p. 8.

¹²⁷⁴ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 444v. Tradução nossa.

Ir-me a ti me parece respirando,
 E que tu vens ao receber alento:
 Deste fluxo e refluxo a alma vive.
 Ó doce movimento,
 Que não conhecem, senão amando,
 E porque resfriando,
 Em si, o que recebe,
 (Mísera) não levava algum instante
 Embriaga-la, Senhor, a mesma chama
 Mais clara e rutilante,
 Que o Serafim inflama,
 E a alma em ti acendia,
 Serás calor de glória, e luz de vida.¹²⁷⁵

Lendo nós Frei Heitor Pinto entramos no mundo do amor divino, a “estrada da cidade eterna” e da arte de orar. E, neste sentido, sublinhando com José Adriano de Carvalho, destaca-se, nesta arte que explana, um carácter afetivo do método de oração.¹²⁷⁶ Os solitários quietos, calando, falam com Deus e no descanso da vida solitária gozam da mercê que Deus lhes faz.¹²⁷⁷ Delícias que, diáfana e afetivamente, a metáfora deixa transparecer:

(...) levanta-se um solitário, acordando às vezes ao tom de rouxinóis e outras aves músicas que, em amanhecendo, o espertam com suas alvoradas e suaves cantos, com que estão louvando ao Criador, e, em se erguendo, a primeira coisa que faz é encomendar-se a Deus, e ocupar-se em seus louvores, e, pondo os olhos no céu, suspira pela pátria celestial, reza o ofício divino, e cumpre com as suas costumadas meditações e contemplações, e com isto ceiva seu coração, deleitando-se grandemente com o suave pasto do espírito.¹²⁷⁸

Em Heitor Pinto, pulula um aglomerado de imagens “que por vezes surgem aos cachos para dar corpo a um mesmo pensamento.”¹²⁷⁹ Imagens que surgem tanto do campo literário, retiradas da Bíblia, da Patrística, de Platão entre outros autores clássicos, como ainda do ambiente físico quotidiano, do mar, da geometria, da geografia, da cosmografia.¹²⁸⁰ “Algumas captam com viveza a ideia em vista.”¹²⁸¹ E “o paralelismo entre a vida física e a moral é normalmente o eixo destas comparações.”¹²⁸²

Do místico, as metáforas:

Muitos amam a Deus com um amor tão túbio, que quase parece que o não amam. Os que não passam além deste amor nadam ainda com cortiça à borda da água, sem se meterem no pego alto; e não se podem chamar de todo perfeitos na filosofia cristã (...).¹²⁸³

Com que repouso pode viver o triste coração, que está feito frágua, onde se forjam seus desejos nunca cumpridos e uma bigorna, onde se martelam seus trabalhos nunca acabados?¹²⁸⁴

¹²⁷⁵ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 85.

¹²⁷⁶ Cf. J. Carvalho, 2007, p. 489.

¹²⁷⁷ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, pp. 54-57.

¹²⁷⁸ *Ibidem*, p. 57.

¹²⁷⁹ A. Saraiva e O. Lopes, 2007, p. 478.

¹²⁸⁰ Cf. *Ibidem*.

¹²⁸¹ *Ibidem*.

¹²⁸² *Ibidem*.

¹²⁸³ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 78.

Submergir na obra de Heitor Pinto é, então, depararmo-nos, segundo António José Saraiva e Óscar Lopes, com “uma grande vocação metafórica a trabalhar espontaneamente sobre os dados correntes”¹²⁸⁵; para além de uma “superabundância barroca de imagens”.¹²⁸⁶

Frei Tomé de Jesus, na sua mística da dor e do amor, centrada na entrega e sofrimento voluntarioso de Cristo em paralelo com as trevas da indiferença e negação do homem, destaca-se pelo “quente arroubo com que procura erguer toda a amargura dos companheiros de cárcere e de uma nação inteira à comunhão das dores daquele que serviu de Mediador entre a natureza humana e a natureza divina.”¹²⁸⁷ A linguagem da dor e do amor de Tomé de Jesus traz à superfície do seu próprio texto o mais profundo da alma, esse profundo espiritual - vivido, sentido, sintetizado - ferido pela figura da vida de Cristo. Fá-lo numa polifonia de vozes, géneros e modos¹²⁸⁸, atraído que está pela beleza do divino e do seu amor.

A substância da vida espiritual centra-se na mortificação e no amor, num total esforço de purificação interior e desejo de imitar Jesus¹²⁸⁹:

O remédio geral, e principal que há para não cair nestes perigos, e para sair dos em que tem caído, é entender muito deveras qual é a substância na vida espiritual, para a ter por norte e regimento de todos os exercícios. Esta é a mortificação e amor.¹²⁹⁰

Para o místico eremita de Santo Agostinho, a mortificação deverá acender o amor de Deus, caso contrário é suspeitosa e o amor deve mortificar; de outra forma não pode receber o nome de divino.¹²⁹¹ Neste processo espiritual todo o ser do homem está implicado: a sua voz, os sentidos, o corpo, o pensamento, etc. É o todo humano que levanta o coração a Deus para sentir a sua amorosa presença e dela gozar.¹²⁹²

Frei Amador Arrais, importante figura na literatura moralista, destaca-se pela elegância, clareza, profundidade, simplicidade da sua linguagem.¹²⁹³ Nos *Diálogos*, encontramos “a tradição nova do platonismo do amor às ideias, com a sua simulação meio novelesca da conversa.”¹²⁹⁴ Perscrutador dos males do seu tempo, procura

¹²⁸⁴ *Ibidem*, DVS, p. 55.

¹²⁸⁵ A. Saraiva e O. Lopes, 2007, p. 478.

¹²⁸⁶ *Ibidem*, p. 479.

¹²⁸⁷ A. S. e O. Lopes, 2007, pp. 475-481.

¹²⁸⁸ Cf. J. Mourão, 1993, Vol. 2, pp. 321-332.

¹²⁸⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 5.

¹²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 2-3.

¹²⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 3.

¹²⁹² Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 20.

¹²⁹³ Cf. A. e P. Campos, 1950, p. 170.

¹²⁹⁴ P. Figueiredo, 1944, p. 40.

respostas eficazes para os mesmos, instruindo e deleitando, mas sem perder, na sua retórica, no seu humanismo, no seu tom por vezes proverbial ou saudosista, o fogo de vida interior de quem tem a voz apontada para o céu. Tudo em Arrais assenta no amor; nele Deus está, nele se cumpre a união amorosa e “Aqui está o ponto, e nisto consiste o principal, tudo o demais é acessório.”¹²⁹⁵

Poeta de uma poesia pastoril é Frei Agostinho da Cruz. Místico de uma língua carregada de afetos, de amor de natureza, numa combinação única. A natureza inclui-se na experiência mística sendo ela mesmo linguagem espiritual, cântico de louvor ao tu-amado. Ela é ainda, na sua aparente solidão, a interrogação constante do processo místico deste nosso eremita franciscano. A natureza é, em Agostinho, o símbolo inquietante e incitante do amor ao criador. O isolamento da serra, concretamente, na visão de Fardilha, representa um avanço face à vida do povoado.¹²⁹⁶ Presentes, na poesia de Agostinho, estão o amor, a liberdade e a saudade, elementos que dão o mote à voz única que resulta da natureza e do místico, neste processo. A peregrinação penitencial que ocorre na serra, lugar-limite, dará origem à regeneração do homem e da natureza, à retomada do ser e estar paradisíaco.¹²⁹⁷ Segreda este peregrinar, o místico da Arrábida, com o texto, a simbologia e metáforas bíblicas. Percorrendo as *Éclogas* II a VIII podemos observar como os fenómenos naturais como ventos, tormentas, bonança acompanham as metáforas bíblicas.¹²⁹⁸ A serra – como deserto, ermo – é símbolo gritante de uma vida espiritual, sinal de ascese espiritual, de encontro com Deus e que tão próximo é da metáfora bíblica (Cf. *Écloga* IX). Todos os elementos se orientam na busca do amor divino. E Agostinho faz da Arrábida um espaço místico.

“Tudo o que sentis do amor de Deus, são obras de seu amor”¹²⁹⁹, posiciona-nos Frei António das Chagas. Neste “sentir” do grande amor divino ganham forma as metáforas deste místico da ordem de São Francisco. Não existe nada fora deste amor:

(...) todo o lugar do mundo está cheio do Amor de Deus e dentro do amor andamos todos metidos, mais que um peixe em o mar, e assim o que importa, é acordar no amor; orar, andar, sentar, deitar, comer, falar, fazer todas as nossas obras dentro deste imenso, eterno, sumo, infinito, incomparável, inefável, incompreensível pego, abismo, sobre superior, além de infinitos aléns, de mais de tudo o que digo, nada do que digo, porque tudo é nada e nada pode explicar este sobre imenso amor, este amorosíssimo Deus (...).¹³⁰⁰

¹²⁹⁵ Frei Amador Arrais, *D*, D VII, VDTC, p. 395.

¹²⁹⁶ Cf. L. Fardilha, 1994, p. 115.

¹²⁹⁷ Cf. D. Costa, 1986, p. 254.

¹²⁹⁸ Cf. V. Anastácio, 1999, p. 12.

¹²⁹⁹ Frei António das Chagas, CE/s, p. 8.

¹³⁰⁰ *Idem*, CE II, C XXVIII, p. 48.

Assim, em Frei António das Chagas, a palavra cumpre este amor, assim como cumpre o caminho que leva à união com Deus. A palavra é reverberação incessante da “negação de tudo quanto não seja o amor de Deus.”¹³⁰¹

Padre Manuel Bernardes decide “meter a mão na pena”¹³⁰², dando corpo à obra *Luz e Calor*, para comunicar luz ao entendimento, recorrendo a géneros espirituais de carácter mais lógico, e para comunicar calor à vontade, usando géneros espirituais de carácter mais afetivo.¹³⁰³ Em *Pão Partido em Pequeninos*, o místico denota uma preocupação catequética de instruir, na forma de diálogo, sobre os principais pontos da fé e dos bons costumes e sobre o Santíssimo Sacramento. É neste contexto que encontramos, para além de uma linguagem acessível onde nos “lega o que de mais mavioso e terno sua alma fervorosa pode produzir”¹³⁰⁴, metáforas fortes, marcantes e inauditas na forma expressiva e apaixonada com que surgem.

Quer a primeira obra construída sob o domínio destas duas metáforas, *Luz e Calor* quer a segunda acima mencionada, vivem dos incêndios do amor Divino e visam a interiorização da relação com Deus que incendeia amor. E todos os *exemplos* e as *metáforas* – processos tão sensíveis a Bernardes - serão matéria clara dessa vivência e objetivo bernardiano.

Para Gaspar de Leão o caminho perfeito é o do amor, onde se apreende Deus em si próprio, porque nesta via o crente se acha “inflamado facilmente no ardente amor de Deus”¹³⁰⁵; um caminho bem diferente do especulativo, da escolástica. As metáforas de Gaspar de Leão resultam, efetivamente, duma experiência de amor “a suprema experiência sófica.”¹³⁰⁶

Ao afirmar-se no plano linguístico, a mística traz a palco os símbolos, os nomes, os verbos, os complementos, os vocativos, enfim as significações da relação amorosa. Não há lugar, na mística, nomeadamente na mística portuguesa, para a palavra superficial. É o íntimo que toma posse da metáfora mística erotizada, o “amo-te” pronunciado provém do mais fundo do coração, que o místico expõe na palavra.

¹³⁰¹ R. Lapa, 1939, p. 31.

¹³⁰² Padre Manuel Bernardes, *LC I, Ao meu leitor benévolo*, p. IX.

¹³⁰³ Cf. E. Lima, 1969, p. 25. Cf., ainda, J. Correia, 2007, p. 488.

¹³⁰⁴ *Ibidem*, p. 51. Cf., ainda, A. Martins, 2007, p. 497.

¹³⁰⁵ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 295.

¹³⁰⁶ R. Epifânio, 2001, pp. 143-169.

Naturalmente, neste “amo-te”, a mística torna-se esplendorosa na forma como consegue deslocar todos estes elementos do universo a que pertencem - cósmico, histórico e bíblico – para fazê-los atravessar o seu cálam e, assim, se ceive a metáfora. O amor é convocador, mas também difusor.

Equacionarmos, aqui, a metáfora mística como a linguagem em êxtase amoroso é afirmar o místico que escreve *após* a vivência amorosa, que necessita de permanecer nesse núcleo de amor e que procura, em todo o instante, através da palavra, elevar-se ao tu-amado e baixá-lo à sua capacidade de amar – a condição linguística humana de assemelhar o amor. O frágil (mente, palavra, e sentidos) fala dos amores entre o humano e o divino; o finito que dá voz ao amor que tem destino de infinito. Um espaço e tempo desenhados no finito que procuram conter o não espaço e não tempo infinito. A metáfora erotizada mística é, por isso mesmo, a-dimensionável. É pulsão constante e irresistível que só a metáfora é capaz, não deixando indiferente o leitor que sempre se sente incitado a “transportar-se” através deste transporte da palavra a um amor tão perfeitamente extasiado e carnal:

Será fruto desta hora, sentir um grande movimento de amor de Deus, a cujos terremotos caia tudo o que edificamos no Mundo, vestindo a Alma pela morte de seu Senhor, aqueles lutos de tristeza com que arrastam os corações o seu pesar, e a sua culpa (...).¹³⁰⁷

Deste feito, a palavra metafórica mística é tão quente e forte quanto suave e dócil; é tão agitada quanto passiva; é tão clara quanto escura; é tão queimante quanto sombria; é tão vítima como autora; é tão livre quanto prisioneira; é tão origem quanto destino; é tão artista quanto aprendiz; é tão viva quanto adormecida; é tão saúde quanto doença; é tão natureza quanto artefacto; é tanto nome quanto nada; é tanto grito quanto silêncio e é tanto presença quanto saudade.

Os elementos simbólicos explorados pelos místicos traduzem, paradoxalmente, esta complexidade e simplicidade. O facto é que a oferenda de símbolos ao serviço da metáfora mística percorre o campo enorme: elementos naturais vivos e não vivos, elementos da terra e do mar, do fundo da terra e do espaço, artefactos humanos, corpo, etc. Símbolos que têm um significado muito ligado ao erotismo e à sexualidade, que servem uma erologia extraordinária, como a montante referimos. Também a própria semântica e sintaxe formam esta erologia simbólica. Há um colorido especial neste espaço metafórico místico, que só ganha sentido quando consciencializamos os movimentos dinâmicos dos amantes em ato de amor. É esta experiência que torna tão

¹³⁰⁷ Frei António das Chagas, *OEP, SE*, sexta-feira, Noa, p. 91.

real, viva e incitante a palavra metafórica. Não há metáfora erotizada mística fora da vivência das naturezas amatórias: amante, amado, amor. A força amatória buscará, com a mesma intensidade, os elementos que melhor poderão expressar a vivência mística. Nasce assim, na metáfora erotizada mística, uma profusão de símbolos entrelaçados, qual expressão orgiaca na natureza da realidade espiritual vivida de sentimentos amorosos entrecruzados:

Não sois a formosura dos Céus estrelados nem a frescura dos vales floridos; não sois a harmonia, nem a ordem, nem a virtude, nem a grandeza, nem a cópia, nem a ciência, nem o poder; não sois o que olhos viram, ou podem ver, nem o que a fantasia pinta, ou o pensamento concebe, ou a mente define. Sois o que sois, sois o que só vós compreendeis. Oh, quem vos vira! Oh, quem vos gozara!¹³⁰⁸

Vinde, ó Espírito Divino, entrai em meu coração; dirigi nele como regra, o que está torcido; regai como fonte, o que está seco; ilustrai como Sol, o que está escuro; sarai como medicina, o que está enfermo; e vivificai como espírito, o que está amortecido.¹³⁰⁹

Ó lume, e suavidade dos eleitos,
Vosso instrumento sou desafinado,
Temperai-me Senhor, ao vosso tom,
E as três cordas tocai, ao vosso grado,
Informando à razão doces preceitos,
Sabor de vós, amado seja o dom,
Da vontade com som;
Que sempre a mova, e inflame,
A que ardendo vos ame.
E à memória, vadia, e distraída,
Brandamente a vós seja reduzida,
Convosco na minha alma, conferindo,
Como a vós será unida,
Falando hora convosco, e ora ouvindo.¹³¹⁰

E como a Graça, e o Amor de Deus, é infinito; logo a criatura tem alguma coisa dele, ferve, e deseja ardentemente sair de si toda, e chegar-se àquele infinito Senhor, como a panela, que tem grande fogo, este sobe em cachões fora da panela, e se deseja ir, e sair. Porque aquele calor de fogo que entrou na água, deseja unir-se com o fogo, que está fora, que é o seu centro; e deseja também deitar fora, toda a água, que lho impede: que isto é a nossa vida, e a panela nosso corpo, e a quentura o Amor de Deus, de que as fervuras nascem.¹³¹¹

Para Deus estar nas vossas almas, como esposo no leito, como maná na Arca, como selo na Carta, como imagem no espelho, como estrela no Céu, como Sol na nuvem, como azeite na lâmpada, como flor nos jardins, como lírio nos vales; necessário é que sejais jardins para Deus, cujas flores são virtudes, que sejais lâmpadas ardentes do Espírito Santo, cujo fogo é amor (...).¹³¹²

[referindo-se a Santa Madalena] Estava em seu peito uma fonte perenal que corria pelas bicas de seus olhos: e juntamente com as lágrimas que ardiam chamas de divino amor, como fogo dum celestial alcatrão, que está ardendo no meio das águas. Aqui se estava sustentando em seu próprio manjar, que é Deus, cevando seus pensamentos com firmes esperanças, metida numas

¹³⁰⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, p. 385.

¹³⁰⁹ *Ibidem*, *D VI*, p. 377.

¹³¹⁰ D. Manoel de Portugal, *Obras*, pp. 204v-205. Tradução nossa.

¹³¹¹ Frei António das Chagas, *CE I, C IV*, p. 18.

¹³¹² *Ibidem*, *CE II, C XXXV*, pp. 57-58.

lembranças tristes e contentes: tristes pela saudade do seu Mestre e Redentor, e da pátria eterna, e dilação do seu desterro: mas contentes por serem tão bem empregadas, e pela divina consolação, que consigo lhe traziam. Embebida no alto amor de Jesus Cristo, nosso verdadeiro Deus, estava feita um mar em mar.¹³¹³

Ali estava seu coração [de Cristo] feito um poço sem fundo de misericórdia, que arrebatava por cinco fontes, que são as suas cinco chagas. Ali estava aquele celestial turíbulo cheio de vivas brasas do alto amor divino, com os cinco buracos das cinco chagas, por que saíam admiráveis e celestiais cheiros e perfumes, que rescenderam por todo o mundo. Ali estava o bom Deus feito uma harpa de David estendida, fazendo tão excelente harmonia, e tão sobrenatural música, que afoguentava os demónios.¹³¹⁴

No entanto, percorrendo mais cirurgicamente a palavra metafórica percebemos que há componentes lexicais às quais o místico é especialmente sensível. Um léxico de tom quente, dinâmico, direcional, afetivo, emocional, erotizado, sexual e de interioridade. Trata-se de uma proximidade intimista eu-tu divino, conseguida pela palavra e pela força do amor.

Uma destas formas é chamar constantemente o amado, tornando-o presente na intimidade, acarinhando-o com epítetos dando estes místicos, assim, corpo a metáforas onomásticas, de vocativo afetivo:

Oh divino amor (...) Oh vida da minha alma (...) Divino espelho da minha alma (...).¹³¹⁵

Amor de minha alma.¹³¹⁶

Vós sois o meu único e singular bem; único e singular amigo; único e rico tesouro, única bem-aventurança.¹³¹⁷

Oh espelho de eternas verdades (...) Oh amor, oh todo meu bem (...).¹³¹⁸

Oh meu amor, oh vida da minha alma, oh luz de meus olhos, oh remediador verdadeiro de meus males.¹³¹⁹

Luz e amor da minha alma: meu único bem, meu verdadeiro mestre, e amigo (...) Oh meu amor, oh minha luz, oh minha eterna verdade.¹³²⁰

Vida da minha alma, esperança de meu coração, saúde de minhas desventuradas chagas.¹³²¹

Oh meu mar de bens; oh meu rio de mercês; oh meu fogo de pura caridade; oh meu tesouro de toda a bem-aventurança!¹³²²

Oh formosíssimo, oh dulcíssimo, oh riquíssimo, oh amabilíssimo, oh suavíssimo cordeiro.¹³²³

¹³¹³ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, p. 158.

¹³¹⁴ *Ibidem*, pp. 314-315.

¹³¹⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 14 e 15.

¹³¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹³¹⁷ *Ibidem*, *TJ II*, p. 26.

¹³¹⁸ *Ibidem*, pp. 55 e 57.

¹³¹⁹ *Ibidem*, p. 104.

¹³²⁰ *Ibidem*, pp. 112 e 113.

¹³²¹ *Ibidem*, p. 152.

¹³²² *Ibidem*, *TJ I*, pp. 311 e 366.

¹³²³ *Ibidem*, *TJ II*, p. 178.

Oh ardentíssimo fogo de amor eterno.¹³²⁴

Oh esposo de minha alma! Oh companheiro de meus trabalhos! Oh amigo fidelíssimo.¹³²⁵

Ó claridade, deus Trino e Uno (...). Ó amado, princípio meu (...).¹³²⁶

Oh amor meu, e todas as minhas delícias (...).¹³²⁷

Doce Jesus, doce esperança minha!¹³²⁸

Saudade minha
Quando vos veria?¹³²⁹

Diga: Sede eterna minha, fome eterna minha: Vós sois minha sede, sendo Deus meu. Oh suavíssima fome! Oh dulcíssima sede!¹³³⁰

Uma outra forma de o místico amante incitar o tu amado é transformar a criação em palavra amorosa. Aqui, os componentes metafóricos são tão numerosos quanto diversos. Efetivamente, é neste domínio que sentimos que estamos perante uma mística da natureza. As comparações e as metáforas multiplicam-se, unindo místico e natureza numa mesma expressão de amor criada pelo tu-amado. Encontramos, assim, a metáfora estruturada a partir dos elementos ígneos: fogo, chamas, incêndio, fornalha. Este é um elemento especialmente querido dos místicos portugueses para a formulação da metáfora amorosa. O fogo e a chama surgem muitas vezes ligados à transformação, à purificação e à iluminação. Mas, o carácter ígneo dos símbolos também se transfere rapidamente para o ardente incêndio da emoção sexual. Em relação a esta construção metafórica, a partir do fogo, chamamos em especial a atenção para os elementos verbais que acompanham este símbolo e que são expressivos na sua função erógena de incitamento do amado. Falamos de verbos como: incendiar, arder, consumir, inflamar, acender, ferver, abrasar, sentir, transformar, formar, queimar, desfazer, etc.

Parece que está alegre o fogo quando arde em chamas, e que chora quando se apaga, e desfaz em cinza.¹³³¹

Oh amor que sempre ardes, e nunca te consomes, muda toda minha vida, e substância, corpo, e alma nesse fogo, e em teu serviço.¹³³²

¹³²⁴ *Ibidem*, p. 188.

¹³²⁵ *Ibidem*, p. 315.

¹³²⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, p. 384.

¹³²⁷ *Ibidem*.

¹³²⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia*, p. 311.

¹³²⁹ *Ibidem, Mote*, p. 364.

¹³³⁰ Frei António das Chagas, *CE II, C CCCV*, p. 343.

¹³³¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 81.

¹³³² *Ibidem, TJ II*, pp. 152-153.

Cativai, Senhor meu, e meu verdadeiro bem, toda esta alma da formosura deste fogo, que em vós arde (...).¹³³³

Oh amor, oh amor! Oh meu amor, matai-me nesta hora com fogo de vossa claridade.¹³³⁴

É tão sublime a contemplação que muitas vezes está o homem tão elevado que a mente, não cabendo em si, se levanta sobre si mesma, e como chama de amor de fogo parece que cresce para cima, inflamada no fogo do divino amor e desejo celestial.¹³³⁵

(...) e com fé viva, acompanhada de esperança, e formada com caridade seguir a Cristo, e amá-lo sumamente, e fazer-lhe entrega de nós: para que assim inflamados nas gloriosas chamas do divino amor, tendo a Deus por fim de nossos desejos, por termo de nossos pensamentos, e por alvo de nossa vida, contemplemos os seus mais altos mistérios, e com o entendimento alumiado subamos até ao mais alto céu a que podemos chegar da contemplação das coisas divinas, trabalhando por chegarmos ao nosso próprio centro, que é Deus, onde a alma descanse como em seu próprio lugar.¹³³⁶

(...) e aquele alto Deus, a quem acesos nas vivas chamas do divino amor, havemos sumamente de amar.¹³³⁷

(...) não há outra vitória mais nobre, e alegre, que a vitória alcançada com setas de fogo do amor (...) setas inflamadas arremessadas a Deus do Arco da perseverança, com o ímpeto fervoroso do amor unitivo.¹³³⁸

Por onde quer que for, levantarei
Os meus olhos ao Céu, de cuja vista
Aquelas saudades colherei, /
Com que possa fazer nova conquista
Para me consumir no fogo puro
D' amor, de cujo amor divino vista /
Est'alma, caminhando mais seguro (...).¹³³⁹

Um firme coração, que em Vós se inflama,
Ardendo por se ver de Vós amado,
Por vos amar, Senhor, tudo desama.¹³⁴⁰

Contemplando nas vossas carnes nuas
Com que fogo d'amor quereis formar,
E fazer uma só coisa de duas.¹³⁴¹

Onde a minha alma em fogo acesa
Não sinta, nem consinta, outro desejo,
Se não ficar d'amor divino presa.¹³⁴²

[Deus] quer as vítimas abrasadas.¹³⁴³

Se pensas vir
Quanto vai nele logo?

¹³³³ *Ibidem*, p. 178.

¹³³⁴ *Ibidem*, p. 206.

¹³³⁵ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 75.

¹³³⁶ *Ibidem*, *DTV*, pp. 204-205.

¹³³⁷ *Ibidem*, p. 237.

¹³³⁸ D. Gaspar de Leão, *DP*, pp. 216-217.

¹³³⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga VII*, p. 57.

¹³⁴⁰ *Ibidem*, *Carta II*, p. 132.

¹³⁴¹ *Ibidem*, *Soneto LVIII*, p. 206.

¹³⁴² *Ibidem*, *Elegia da Arrábida*, p. 294.

¹³⁴³ Cf. Frei António das Chagas, *LFAD, Golpe I*, p. 2.

Amor com seu fogo,
To dê a sentir.¹³⁴⁴

O fogo no ferro se continua, veste-o de sua libré, dá-lhe as suas condições: era frio, e já queima: era negro, e já lustra: era feio, e já é formoso: era duro, e já se acha brando. E se isto faz o fogo no ferro, que fará Deus em uma Alma, que, ainda que seja como ferro, Deus é mais que fogo.¹³⁴⁵

(...) crendo por Fé, que aquele Fogo Divino, em faíscas abrasadas lhe caiu no coração, e que cada uma levanta uma chama no espirito, a que diz: Meu Deus, e meu amor, amor eterno meu, desejo eterno meu. E ande interior, e exteriormente, quanto puder, com esta abrasada notícia crendo que uma faísca espiritual é a Formosura Divina, outra a Omnipotência, outra a Bondade, outra a Sabedoria, outra a Misericórdia, e assim os mais Atributos de Deus.¹³⁴⁶

Deus é como a brasa, que em pouco tempo se toma na mão. Muitas Almas tomam a Deus, e logo a solta, e não se queima; mas quem a tem muito tempo, abrasa-se. Muitas Almas tomam a Deus na mão da memória, mas como é pouco o tempo, não lhes faz moça a brasa Divina.¹³⁴⁷

Ó ato singular!
Que imita a esposa,
De ti, em seus cantares, acendida,
Em te possuir e amar,
Somente repousa
A esta alma que tens a ti unida;
E assim favorecida,
Verá em companhia
Os espetáculos de sua alegria,
Unida pelo teu meio,
Vendo-te com júbilo,
Na tua caridade toda transformada,
Repousa em ti, sem tédio,
Sem romper o fio
Daquela suavidade, de que está elevada,
Em teu amor inflamada,
Recebe de teu alento
Permanecer no sumo contento.¹³⁴⁸

Ó amoroso incêndio!
Cujo vivo ardor, a alma suspende,
Ó extrema doçura!
Cuja suavidade a mente eleva,
Já aquele que bem a prova
(Ainda que não o compreenda)
É todo dor, grato estipêndio,
Que dá o objeto, dessa tua formosura,
Cuja conversação,
Arrebata do solo, o coração.¹³⁴⁹

Doçura sazoadada
És Jesus, ao que te gosta, imensa,
E a alma em ti abrasada
Delícias, se em ti pensa,
Que a trazem de amor, toda suspensa.¹³⁵⁰

¹³⁴⁴ D. Manoel de Portugal, *Obras*, pp. 101-101v. Tradução nossa.

¹³⁴⁵ Frei Antônio das Chagas, *CE I*, C LXXXI, pp. 255-256.

¹³⁴⁶ *Ibidem*, C LXXX, p. 251.

¹³⁴⁷ *Ibidem*, C XLII, p. 138.

¹³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 147-147v. Tradução nossa.

¹³⁴⁹ *Ibidem*, p. 225v. Tradução nossa.

¹³⁵⁰ *Ibidem*, p. 268v. Tradução nossa.

Amantíssimo Jesus, dai-me do fervor de vosso Espírito; acendei no meu aquele fogo, que viestes pegar à terra; de tal sorte, que a vós unicamente deseje agradar, e vosso amor deseje ser de todos desprezado.¹³⁵¹

Quem visse o coração de Jesus, que veria, senão uma fornalha viva de imensos incêndios do amor Divino? Oh! permiti, Senhor, que me chegue a esta fornalha, para desfazer o regelo de minhas negligências.¹³⁵²

Oxalá, meu suavíssimo Jesus, ardera eu naquele incêndio de amor em que ardem os Serafins, em que arde vossa Mãe Santíssima, em que ardeis vós mesmo!¹³⁵³

Não há ouro mais fino, nem de mais quilates, nem mais inflamado que a verdadeira sabedoria, cheia de divino amor e fervente de caridade, pois as boas obras feitas nela são de tanto preço que merecem bens eternos, e ela com as suas vivas chamas alumia o entendimento, inflama a vontade, e abrasa o coração.¹³⁵⁴

Ainda relacionado com o carácter vulcânico e fundidor do fogo, surgem os elementos sol, luz, raios, faísca. O sol tem a expressividade de uma força vital psíquica, libidinal. Um símbolo que nunca esteve longe do dinamismo fecundante do amor. Tal como o sol, a luz tem uma relação estreita com a componente afetiva e com a libido. Muitas das conotações do mistério, do revelar e esconder traduzem-se por detrás deste símbolo. Estes elementos, sol e luz, têm uma forte ligação, ainda, à dinâmica espiritual, enquanto força, crescendo, vida, itinerário, etc. Na distância reside a atração do astro-rei, no imaginar-se nele reside o prazer de sentir-se por ele possuído. Por sua vez, raio é um símbolo fálico, muitas vezes associado à paixão, às emoções, aos sentimentos. Tal como vimos a montante, há um conjunto de expressões que complementam esta simbologia, marcando todo o carácter erotizante da metáfora. A luz é clara, é divina claridade, é vidreira, faísca, raio amoroso, sol que nasce e nunca se põe, sombra fresca. E este sol, esta luz, estes raios, esta faísca acompanham-se de verbos erotizantes como: abrasar, penetrar, entrar, alcançar, arder, receber, alumiar, lançar, transformar, possuir, etc.:

Adoro-te, divino peito abrasado em eterno amor; luz mais clara que a do meio-dia; sol que sempre nasces e nunca te pões; fonte que sempre mana, e nunca esgota; pego de infinitos bens sem fundo; sombra fresca de todos os cansados, e atribulados; colheita segura de todos os acossados de tentações; e couro de todos os culpados.¹³⁵⁵

Entraí nesta alma, luz clara de meu coração, aqui vos reconhecerei, aqui vos adorarei, aqui vos amarei, aqui me abraçarei convosco, aqui vos prenderei.¹³⁵⁶

¹³⁵¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S V*, p. 378.

¹³⁵² *Ibidem*, p. 381.

¹³⁵³ *Ibidem*, p. 387.

¹³⁵⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DDI*, p. 13.

¹³⁵⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, pp. 280-281.

¹³⁵⁶ *Ibidem*, *TJ II*, p. 47.

(...) havei dó deste miserável peregrino cego, e ignorante, e alcançai-me uma faísca da luz que tendes, e amor em que ardeis, que me mude, e encaminhe à vossa companhia. Ámen.¹³⁵⁷

Alcançai-me um raio dessa luz, que lá esclarece, para que sempre veja estas verdades, e as adore, e uma faísca desse amor, que lá arde, para que sempre as ame, e siga. Ámen.¹³⁵⁸

(...) penetrai com sua luz [dos vossos olhos] este coração (...).¹³⁵⁹

(...) assim o verdadeiro religioso, estando amando e contemplando a Deus, está recebendo os raios do divino resplendor e, alumada sua alma, está alumando e lançando de si estes raios, transformada na mesma imagem duma claridade grande, noutra maior.¹³⁶⁰

Divina claridade clarão de clarão,
Luz que é glória, doçura, amor, e quanto
Bem além se possui em multidão.¹³⁶¹

Do vosso nublado
(Mais que a luz formoso)
Um raio amoroso,
Tem tudo abrasado,
E em chama tornado:
Sobre o coração
A sua região.¹³⁶²

Ó, quanto a ti sem meio,
Em cego nó religada,
(Ó doçura sem tédio)
Te gozará inflamada,
De tua luz (qual vidraça) trespassada.¹³⁶³

Muito próximos a este elemento fogo, surgem os elementos água, mar, fonte, também eles abundando nas metáforas místicas portuguesas. A água tem esta componente simbólica de se ligar à origem da vida. Uma simbologia muito carregada de carácter emocional. Toda a terminologia próxima deste elemento como as ondas e as lágrimas traduzem, por vezes, os sentimentos mais profundos do humano. A água é água divina, suave, fresca corrente, deliciosa, suave, formosa. O mar tem na mística portuguesa um especial significado, essa simbologia de imensidão, do desconhecido, de aventurar-se, do entregar-se a esse elemento natural maior que o próprio, da possibilidade de travessia, como elemento iniciático para um mais além. A fonte faz parte da representação simbólica do paraíso terrestre. Não deixa de ser um símbolo ligado à origem da vida e de forte significação de centralidade criadora. A fonte é, nesta mística, fonte de vida, doce, suave, perenal, luz divina, sequiosa e que serve uma boca

¹³⁵⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 105.

¹³⁵⁸ *Ibidem*, p. 166.

¹³⁵⁹ *Ibidem*, p. 314.

¹³⁶⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC* I, *DR*, p. 116.

¹³⁶¹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 357. Tradução nossa.

¹³⁶² *Ibidem*, p. 126-126v. Tradução nossa.

¹³⁶³ *Ibidem*, p. 298v. Tradução nossa.

sequiosa. Também estes elementos originários como água, mar, fonte são acompanhados de um léxico secundário a eles próximo como a sede, orvalho, corrente, para além de formas verbais que intensificam e vivificam os símbolos em questão, como são os casos de: fartar, chover, matar sede, banhar, amansar, destilar, etc.

Oh fonte de vida, farta-me de sede de ti, e farta minha sede contigo só, sempre, cada hora, cada momento, para que não seja doutra sede entrada.¹³⁶⁴

Se eu estou duro, chove em mim dessas divinas águas; se estou cego, manda essa divina luz; se estou sujo de pecados, manda esse misericordioso orvalho, que me faça tal como lá possa entrar. Sei que lá me desejas, e sabes que nesta hora te desejo; abre-te para mim, abre-te e recolhe-me. Amar-te-ei, louvar-te-ei, possuir-me-ás, e possuir-te-ei, fugirei de mim, e viverei em ti.¹³⁶⁵

Quanto mais mantêm esta vossa estreita baixeza, e a vossa suave água, que neste abatimento parece todo encharcado, que tudo quanto fora de vós posso ter?¹³⁶⁶

Na doce perenal fonte, que mana
Do Céu, toda banhada se recreia, [alma]
Segura de tocar noutra profana.¹³⁶⁷

Busca [alma] a vós ó fonte de doçura,
Fonte viva, aonde achará
Remédio e toda a sua fartura.¹³⁶⁸

Não sei falar. Oh meu bom Jesus, desejo aqui derreter-me todo em sentimento, lágrimas, e amor, e abrir-vos este coração, que vejais vós se há nele coisa que vos possa consolar.¹³⁶⁹

Ele [Deus] é o mar imenso de bondade, nós os rios, que havemos de ir buscar este mar, e descansar nele, e empregar nele o entendimento, e a vontade.¹³⁷⁰

Apetece minh'alma, a fonte viva,
No estio de amor, em sesta ardente,
Sequiosa, se lança a grande corrente,
De formosura, que de vós deriva
Cuidando de amansar a sede estiva,
Quanto mais d'amor bebe, é mais veemente,
Nunca se acabará este acidente,
Que arde amor, na minha alma, em coisa viva.
Não resiste ao ardor, nem se consome,
Porque ela é imortal, ele benigno,
Não te deleita a dor, dá gosto apenas.
Se imagina passar o raio divino,
Deseja a alma abrasar-se no seu lume,
Tal é do que em si ascende, o bem que acena.¹³⁷¹

Pois já todo me dei
Ao teu suave jugo e doce império:
Destila sobre mim.

¹³⁶⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 218.

¹³⁶⁵ *Ibidem*, *TJ I*, p. 311.

¹³⁶⁶ *Ibidem*, p. 81.

¹³⁶⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Elegia VI*, p. 103.

¹³⁶⁸ *Ibidem*, *Elegia*, p. 311.

¹³⁶⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 292.

¹³⁷⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC III*, *DVA*, p. 242.

¹³⁷¹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 199v. Tradução nossa.

(Qual orvalho aéreo)
Gosto, suavidade e refrigério
(...)
Ó fonte de beleza!
Pela fresca corrente deleitosa,
De tua suavidade,
Traz a formosa
Boca, da alma minha sequiosa.¹³⁷²

Tu só que és fonte
De luz divina, e sol daquela eterna,
Formosa caridade,
Que tudo governa
Aprazível, suave, e alegremente:
Grande, sem quantidade,
E por isto imenso,
De quem falo humilde, e humilde penso,
Reparte os teus dons,
Sobre nossos enfermos corações.¹³⁷³

Na vasta simbologia mística os elementos da terra e do seu cultivo dão, também eles, voz ao amor místico. As dimensões do plantar e cultivar pertencem ao vasto campo da agricultura que por sua vez nos conduz a uma simbologia de unificação dos elementos terra, água, calor, ar, água, presentes nos fenómenos de germinar, nascer, crescer, florir, frutificar, etc. É clara a marca de conexão desta terminologia com o ato sexual, com a fertilidade e a reprodução. Outros elementos, a par destes símbolos, dão-lhe o mesmo colorido afetivo, enamorado como é o caso das flores (tanto na sua expressão genérica, como na nomeação específica do lírio, da açucena, da violeta,...), dos campos estendidos, das árvores, dos frutos ou no simbólico anseio de ter asas como a pomba, que habita os céus sobre o campo, para poder voar e descansar junto do amado. Metáfora que diz o quanto do *odor* de Deus se vai *apegando* aos *afetos* do místico:

Que suaves flores
De ti orvalhada,
Dará elevada
A alma, em teus amores.¹³⁷⁴

Ó suprema grandeza!
Desprezo-me diante de ti, e paro a ver-me
Coisa tão pequena, em tal conspecto
Mas digo à tua beleza,
Deleite-se em meu Deus, este teu verme
Pois tiveste respeito
Com a sua natureza, e assim a honraste,
Que a união pessoal sublimaste.¹³⁷⁵

¹³⁷² *Ibidem*, p. 298v. Tradução nossa.

¹³⁷³ *Ibidem*, p. 140. Tradução nossa.

¹³⁷⁴ *Ibidem*, p. 102. Tradução nossa.

A branda mão contra mim estendeste
De tua misericórdia, e deleitando
Meu coração bravio, cultivaste.
E o odor de meu Deus, se ia apegando
A meus afetos, do brotar fizeste,
As flores da virtude, que ali semeaste:
Do primeiro arrancaste
(Pelos herbosos campos estendidos,
De todos os meus sentidos)
Espinhos crus, e em lugar daqueles,
nasceu lírio, violeta, e a açucena (...).¹³⁷⁶

Ó flor do campo e lírio dos vales, Jesus amantíssimo e suavíssimo: convertei-me a vós de todo meu coração, para que em nenhuma outra coisa, mais que em vós, empregue meu amor e cuidado.¹³⁷⁷

Quem me dará asas como de pomba, e voarei, e descansarei? Descansarei em vós, meu Deus, que sois o centro dos meus desejos.¹³⁷⁸

Oh quem pudera, Senhor, arrancar de meu coração, e dos de todos, todo o amor, que não é vosso: e plantar aí a árvore da vida de vosso amor, que levara copiosos frutos de vossa glória!¹³⁷⁹

Não é pior, Senhor meu, tornar a endurecer depois de experimentar vossa brandura, que se nunca a experimentara? Oh meu Redentor, por isso grito a vós por misericórdia, porque este sou que aqui vedes. Vós vedes Senhor que se vossa água não regar continuamente esta terra, sempre de sua inclinação endurece. E quando depois de molificada torna a endurecer, fica muito mais dura do que dantes. Não me aparteis, Deus meu, de vós, não me deixeis por vontade cegar diante dessa luz divina, porque não venha a dormir, e descansar na dureza de meu coração.¹³⁸⁰

Além destes elementos, na metáfora erotizada mística, as moradas naturais e do humano transportam-nos aos segredos deste amor. Ninhos, moradas, cortiço, casa (do esposo, do amor de Deus), edifício, mansão, fortaleza são apenas alguns dos exemplos que aqui deixamos. Nestas metáforas somos transportados para o desejo de intimidade, dos prazeres, da firme construção do amor e dos amantes. O lugar é o acontecimento do amor, o símbolo de posse, do consumado, da exclusividade, da intimidade. Os lugares encontram-se e elegem-se ou edificam-se e trabalham-se. O lugar é símbolo de que os amantes se pertencem, qual intimidade não partilhável. Por isso, o lugar surge traçado aqui como um elemento afetoso, forte, sólido, intimista, belo, fechado, onde se prepara o favo para o Senhor da colmeia:

Quanto melhor fora edificarmos nossos ninhos naquelas quietas e beatíssimas moradas, para possessão das quais fomos criados?¹³⁸¹

¹³⁷⁵ *Ibidem*, 121-121v. Tradução nossa.

¹³⁷⁶ *Ibidem*, p. 260. Tradução nossa.

¹³⁷⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S V*, p. 377.

¹³⁷⁸ *Ibidem*, p. 383.

¹³⁷⁹ *Ibidem*, p. 387.

¹³⁸⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 316.

¹³⁸¹ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 85.

Descansai, Senhor, aqui nesta alma que vós acendeis em vosso amor, e ainda que a casa para vós é tão miserável como vedes, todavia a vós só deseja por Senhor, e perpétuo morador.¹³⁸²

(...) depois que o cortiço está cheio, como uma colmeia, vem seu dono, que é Deus, a tirar o favo, e como Senhor tira da alma aquelas doçuras de que ela gosta tanto (...). Deus tira da alma as consolações às vezes, para que o nosso cortiço se torne a encher de novo de boas obras, e torne a pôr-se em humildade vendo-se vazio, e conhecendo que não é seu o que tem em si, mas de seu dono, que é Deus; além disto, levar-nos Deus o favo, que temos feito, é mostrar-nos que já aceita, e gosta de nossas obras, e que as quer mostrar aos Anjos, e aos Santos, a quem as comunica, que esta é gente de sua casa (...).¹³⁸³

Porque sinal é que não está em casa o esposo, se a esposa anda debruçada pelas janelas. Janelas da alma são todos os sentidos exteriores, é necessário que se feche, em sinal de que o esposo está dentro, e que a alma está com ele.¹³⁸⁴

Ó eterno amoroso!
Principiaste meu Deus, teu edificio,
Que dura para sempre: e por momentos
O fazes sumptuoso.¹³⁸⁵

Farás em mim mansão
(que está danificada) tão bem feita,
Que habite o coração
Teu sopro glorioso:
Como no templo que fez tua direita
Para ti, sumptuoso:
Com glória num ponto,
Tanta, como em todo o orbe junto.¹³⁸⁶

Muito necessário é fechar-se na Casa do Amor de Deus com o esquecimento de tudo. Porque se esta chave tem dado a volta, impossível é que ande mais que Deus na memória, e coração.¹³⁸⁷

Conheça-vos eu, Senhor, que sois minha fortaleza; ache-vos eu, Senhor, que sois o fim de meus desejos; e ame-vos eu, Senhor, que sois a vida da minha alma.¹³⁸⁸

Dos amores falam também os artefactos humanos. A metáfora estruturada a partir destes elementos traduz toda a estética amorosa, toda a simbologia de natureza mais carnal e dos sentidos, como ainda a dimensão desejante de união, de pertença, num carácter absolutamente erótico. Atendamos à simbologia da corda, das algemas, dos grilhões, das cadeias e da súplica para que seja preso pelo tu amado. Atendamos, também, à simbologia do nó, confessando um desejo ardente de se aferrar no nó divino, para que sejam um só. Não sem menor expressão, atendamos à formulação pictórica de

¹³⁸² Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 90.

¹³⁸³ Frei António das Chagas, *CE* II, *C* CCXXXV, pp. 372-373. Nesta metáfora da colmeia, António das Chagas refere que as virtudes como a humildade, a obediência, o amor do próximo e a contemplação são as abelhas que trabalham fora do cortiço, colhendo das divinas flores das formosuras de Deus o doce amor e que depois recolhem ao cortiço para com Ele fazerem o mel; as virtudes como o conhecimento próprio, a conformidade com Deus e a mortificação connosco da negação em tudo o que é vontade própria são as abelhas que trabalham dentro da colmeia fazendo o favo.

¹³⁸⁴ *Ibidem*, *C* CLXXIV, p. 286.

¹³⁸⁵ D. Manoel de Portugal, *Obras*, pp. 118v-119. Tradução nossa.

¹³⁸⁶ *Ibidem*, p. 253v. Tradução nossa.

¹³⁸⁷ Frei António das Chagas, *CE* I, *C* IX, p. 40.

¹³⁸⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *O* V, p. 380.

pintar o amor, pintar o corpo com sentidos, pintar as virtudes, numa explanação do amor entregue à plasticidade dos amantes. O divino é este relógio que dá a hora de salvação; ao místico resta-lhe subir a escada até ele, escada que, sendo um símbolo que traduz a noção de ascensão, liga-se, por vezes, à ascensão do desejo no sentido do orgásmico:

(...) prende-me como quiserdes, algemas serão suaves, grilhões serão do Céu, cadeias serão brandas, se de dentro divinas e amorosas mãos, me prenderdes.¹³⁸⁹

Se quereis, vida da minha alma, espiar de dia e de noite meu coração, para ver se achais hora para mo roubar, não vos desveleis, Senhor, eis-me aqui, tirai-me das mãos de quantos pecados me possuem, prende-me aí convosco, e descansai. Reclinai essa cabeça neste coração, e repousai: ouvi as vossas vozes que vos dão minhas necessidades, e o desejo do meu coração, para não sentirdes tanto as injúrias, que da boca destes malvados ouvis. (...) Oh se me prendésseis com as cordas de vosso amor e com elas vos tivesse comigo preso! Oh se ouvissem os ouvidos de minha alma a voz desta suavíssima boca, que aí vejo tão sofrida, e calada, e me dissésseis que me são perdoados meus pecados, porque amei muito.¹³⁹⁰

Ah nesse coração tenho todo o meu tesouro verdadeiro (...).¹³⁹¹

Alcemos pois os olhos aquele mestre que pintou o corpo humano com sentidos, e a alma com entendimento, o Céu com estrelas, a terra com flores, o mar com peixes, e teremos em pouco os falsos efeitos que nos deleitarão.¹³⁹²

Pinta cruel amor (...).¹³⁹³

(...) aferramos a nossa alma em Cristo nosso verdadeiro Deus, com doce nó do divino amor (...).¹³⁹⁴

Pois para ele e nós pudéssemos entrar no céu, havia de vir outro relógio temperado, que é aquele sumo Deus, alto e sempiterno, que desse a hora da nossa salvação, expirando por nós na Cruz.¹³⁹⁵

Em todas estas coisas Deus se mostrou maravilhoso (...) mas muito mais em os seus Santos, que pintou e ornou de várias virtudes, como ao céu de várias estrelas (...).¹³⁹⁶

Deus é soberano Ourives, aquele ouro de que quer fazer alguma joia, ou coisa preciosa (...).¹³⁹⁷

(...) não levanteis mão desta obra, fazendo todos os dias por dar algum passo adiante nas virtudes, para que servindo-vos de escada para o Céu, e para o Divino Amor, não pareis até não chegar ao fim desta Divina empresa (...).¹³⁹⁸

Oh, se me adornara com todas as virtudes, para que em tudo vos agradasse!¹³⁹⁹

O meu tesouro é Deus; a minha herança é Deus; os meus bens todos é Deus; dai-me os parabéns, ó Céu e ó terra; dai-me os parabéns de tão imensa dita.¹⁴⁰⁰

¹³⁸⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 35.

¹³⁹⁰ *Ibidem*, pp. 90-92.

¹³⁹¹ *Ibidem*, p. 327.

¹³⁹² Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 103.

¹³⁹³ Cf. Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia* VIII, p. 110.

¹³⁹⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC* II, *DTV*, p. 260.

¹³⁹⁵ *Ibidem*, *IVC* II, *DTV*, p. 315.

¹³⁹⁶ Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDT*, p. 397.

¹³⁹⁷ Frei António das Chagas, *CE* II, *C CXLII*, p. 230.

¹³⁹⁸ *Ibidem*, *C XXXV*, p. 57.

¹³⁹⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *S V*, p. 377.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 383.

Estes místicos portugueses ao falarem do amor que os prende ao tu divino recorrem, ainda, a um mundo concreto das suas vidas: os alimentos e a saúde. Tais elementos, relacionados com a comida, são significativos porquanto implicam a significação da incorporação. O amor traduz-se no manjar precioso, na divina substância, no quanto é saboroso o nome do amado, a quem deseja comer-se, beber-se, chupar-se; Ele é o guisador saboroso, de quem depende o alimento, a vida e a saúde do místico amando:

Nome suave e brando:
O nome de Jesus, santo, amoroso,
Que logo te nomeando,
À alma és saboroso.¹⁴⁰¹

Sendo o manjar precioso,
De divina substância, que nos davas,
Ó guisador saboroso!
A vozes apregoavas,
A quem te comesse, que tua glória davas.¹⁴⁰²

Tomara, Amado meu, tomara do generoso vinho de vosso santo amor; que me alheara os sentidos de tudo o que é criatura, e os pusera só em vós, ó glória minha.¹⁴⁰³

Oh alma fiel, se queres pois ver quão suave é o Senhor, fuge buscando teu amado Jesus na soledade do teu coração, para que chupes e bebas da suavidade da sua doçura, que a fé não pode dizer. Mergulha nela e farta-te.¹⁴⁰⁴

(...) que só de vós goste, só a vós ame, e tudo o que vós não sois me amargue, pois sois a soberana doçura, perfeita suavidade, e puro amor desta alma.¹⁴⁰⁵

Aqui vos adoro, meu Deus, meu Rei, meu formoso, meu suave, meu doce e gostoso mantimento. Oh quando vos comerá esta alma, quando só de vós vos gostará, e se manterá? (...) Quando, meu Senhor, me levareis toda atrás de vosso cheiro, e sabor? Muda-se o mantimento da terra na substância de quem o come, mas se minha alma gostar de vós todo me mudarei em vós.¹⁴⁰⁶

Oh meu amor, oh vida da minha alma. Oh luz de meus olhos, oh remediador verdadeiro dos meus males.¹⁴⁰⁷

Já fizestes de vós mil manjares, para que eu de toda a maneira gostasse de vós.¹⁴⁰⁸

Fazei, remediador meu, e saúde minha, vosso ofício, limpai, alumiai, curai, abrasai, derretei, cativai, e renovai tudo convosco.¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰¹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 267v. Tradução nossa.

¹⁴⁰² *Ibidem*, p. 302v. Tradução nossa.

¹⁴⁰³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S V*, p. 383.

¹⁴⁰⁴ D. Gaspar de Leão, *DP*, pp. 277-278.

¹⁴⁰⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ II* p. 304.

¹⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 82.

¹⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 81.

¹⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 143.

Difícil é a palavra que tem de se encontrar para concluir a análise do discurso metafórico místico. É uma metáfora que faz da criação palavra amorosa, que inflama a língua humana com palavras erotizantes, que acaricia, chama, abraça, deseja com a palavra, dizendo amando, amando dizendo, transbordando e transbordante de amor, na eternidade que só o amor conhece:

E que é isto verdade, e não me derreto todo em vosso amor, e não me apego a vós, e não me abraço convosco, e não me abraso, e ardo em desejo de vós?¹⁴¹⁰

Abraçar-vos-eis comigo (...) levareis convosco meu coração, ou me matareis convosco.¹⁴¹¹

Em doce som de júbilo,
Toma estilo
De chamar,
A ele olha, e por ele chama,
Dentro de ti, sem cessar,
Que sua chama,
Pede a Deus
Em um, converta dois.¹⁴¹²

A morte só apartará meu corpo de ti, mas nada te poderá tirar do amor deste coração (...).¹⁴¹³

Os nossos místicos sabem-no e mostram-nos a metáfora como o meio ímpar, qual idioma, “pelo qual se pode atrair ou capturar o divino no mundo inferior.”¹⁴¹⁴ É através da metáfora, única forma adequada de linguagem, que o místico é capaz de afetar, tocar, aproximar-se da estrutura divina.

A metáfora mística é a expressão da linguagem em estado de êxtase amoroso, porque, na verdade, ela é esse mais “além de infinitos aléns”¹⁴¹⁵ que, pela figuração das palavras, o místico pode alcançar. A metáfora mística portuguesa é signífero da espiritualidade amorosa portuguesa; ela é veste da humana natureza do amor. Ela encarna o amor, para que ela própria seja amor. Ela é convocatória da alma para que, nela, se exprima, de forma ímpar, a realidade vivida:

Quem me dera por língua um raio ardente,
Que os corações abrisse e abrasara.
E os derreteria, unira e transformara,
No amor, que arde e inflama suavemente.¹⁴¹⁶

¹⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 81.

¹⁴¹¹ *Ibidem*, p. 314.

¹⁴¹² D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 48v. Tradução nossa.

¹⁴¹³ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 200.

¹⁴¹⁴ M. Idel, 1992, pp. 44.

¹⁴¹⁵ Frei António das Chagas, *CE II, C XXVIII*, p. 55.

¹⁴¹⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto LXVIII*, p. 213.

2. SINTAXE DE POLARIDADE NA EXPERIÊNCIA MÍSTICA PORTUGUESA: COPLAS DA CÓPULA DO DIVINO-HUMANO

2.1. Propedêutica da sintaxe da polaridade amorosa eu-tu

*Tu sabes que o amor é das coisas boas ou consideradas boas.*¹

Multimodal é o amor, dinâmicas são as naturezas amatórias do divino e do humano. Sabemos que não há amor sem alteridade como sabemos que cada natureza amorosa é única e insubstituível na forma de amar. O amor não dorme, como não permite que algum dos sentidos, sentimentos ou emoções adormeça. “Só o amor é capaz de ver”, diz Guardini.² Toda a experiência de amor é, simultaneamente, uma experiência de recetor e de dador de amor. De facto, a primeira experiência humana de amor é de recetor do amor de um outro – estar no seio da mãe – e depender deste outro e do seu amor para sobreviver. Quando transpomos esta realidade para o universo do crente, a dimensão desta experiência adquire um discernimento angular, onde a pedra-chave se designa de *desejo* e *amor* de um totalmente outro, ou seja, a vida formada no ventre materno é já – e desde sempre – “conhecida” e “consagrada” por este totalmente outro (Jr 1, 5).

A descoberta do outro-que-se-ama é, simultaneamente, a descoberta completa de si mesmo, enquanto amante e amado e o adentrar pelo mistério do outro que se descobre como amante e amado. “O amor é a responsabilidade de um Eu por um Tu”³, diz o filósofo Martin Buber.

Na experiência mística, o mistério do amor coloca-se no seu esplendor, onde todos os possíveis e aparentemente impossíveis do humano se patenteiam e evidenciam. Afirmámos já que o amante-divino precede o seu amado-místico e este torna-se ele mesmo amante, percecionada que se torna a presença do amante-divino. O amado-místico movimenta-se, então, enquanto amante, no sentido do divino-amado. De facto, no ligamen de amor torna-se trilho de um desejante do outro.

Os textos místicos, de facto, denunciam vitreamente uma deslocação amorosa de existências – divina e humana – de um no sentido do outro, em intensa agitação

¹ Leão Hebreu, *DA*, p. 8.

² R. Guardini, 1965, pp. 42-43.

³ M. Buber, 2014, p. 19.

amorosa. Estes místicos portugueses demonstram bem que o amor é *obliquidade*, ele é sempre uma *inclinação*, nunca uma perpendicularidade ou horizontalidade. A inclinação para o outro rompe qualquer rigidez e unicidade da perpendicularidade e da horizontalidade. Uma obliquidade ou inclinação que visa cair no centro do coração do outro que se ama, para que se cumpra a resposta à pergunta metafórica do místico português: O bronze se derrete com o fogo e o meu coração não se derreterá com o amor?⁴ Efetivamente, na experiência mística parece ser axiomático que as duas naturezas amatórias se orientam amorosamente em função do outro, diferente de si, em matizadas manifestações de amor, dando cumprimento à natureza do amor:

O amor procura o outro. O amor deseja relacionar-se com o outro, chegar a conhecer o outro, admirar o outro, experimentar a vida do outro, passar o tempo com o outro. Ninguém pode amar em meu lugar. O amor vicário não existe. O amor exige um agente concreto, um sujeito que ame. (...) Daí que o amor inclua sempre emoção, mas não se limite nunca a ser emoção. (...) Tem o poder de afetar o conjunto das nossas relações humanas.⁵

Só o amor é capaz de falar a língua da diferença. Só ele enterra a falência do não-sentido. E só o amor contém em si uma *poiésis* (arte de produzir, criar), uma arte de poetar a festa que já acontece no íntimo de cada natureza amatória. Vive, portanto, o amor de criatividade; desafia o conhecido e o estabelecido, o regulado e a normalidade, a história, o tempo e o espaço. E, simultaneamente, suporta-se em todas as estruturas que apoiam o amor.

Consideramos, assim, que existe uma *ritmização* e um *movimento* do amor e dos amantes, espelhado nos textos destes místicos lusitanos. Ritmo e movimento originário no amor divino, que motiva uma resposta também ela desinstaladora na alma mística:

Logo que a criatura tem alguma coisa dela [graça e amor da divindade], ferve, e deseja ardentemente sair de si toda, e chegar-se àquele infinito Senhor (...).⁶

Não esqueçamos que é através dos textos místicos que nos abeiramos da experiência amorosa eu-tu. Esta realidade implica que o discurso acentua uma marcada verbalização: a conjugação verbal e vocativa do místico. É seguindo o trilho literário místico que refletimos, neste ponto, os movimentos amatórios e os ritmos do divino e do humano místico. Dentre eles, salta à face a existência de uma *erorítmica* em movimentos de sedução e desejo em todo o processo amatório. Uma *erorítmica* que se

⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E XI*, p. 77.

⁵ Cf. W. Jeanrond, 2013, p. 20.

⁶ Frei António das Chagas, *CE I, C I*, p. 18.

impregna da *erologia*, que anteriormente tivemos oportunidade de explorar, e de uma *ero-imaginação*. De D. Manoel de Portugal é a declaração:

Ir me a ti, vou respirando,
E que tu vens, para cobrar alento:
Deste fluxo, e refluxo, a alma vive.
O doce movimento,
Que não conhecem, senão amando (...).⁷

Translucida-se, aqui, a noção mística de que é no tu-divino que o humano vive, se move e existe (Act 17, 28). Face a uma ascendência e precedência do amor divino sobre o amado místico, este mover-se-á sempre num sentido de *para o alto*, a partir do centro do seu íntimo, donde vive o amante. Por conseguinte, e não sem sentido, os verbos “*subir*”, “*eleva*”, “*levantar*”, “*erguer*” e seus sinónimos ganham um lugar muito peculiar na mística portuguesa.⁸

A existência amorosa – divina ou humana – entrega-se, naturalmente, a um processo criativo de *se mostrar* ao outro que se ama. Este *mostrar-se* é *sedutor* e visa atrair, sempre na verdade do que cada uma das naturezas amorosas é. O mesmo é afirmar que não há revelação simulada, há uma autenticidade e lhanza no amor místico verdadeiramente translúcido. Na base desta realidade amorosa está a interação e a capacidade mística de ser capaz de percepção de uma presença divina. Mas tal percepção não é isenta de calor; é uma percepção sensível e afetiva. A mística, afirma Underhill, como toda a arte, não pode existir sem uma apaixonada emoção.⁹ Um liame entre atração e componentes cognitivos, afetivos e comportamentais que tão fortemente se desenvolvem nesta polaridade amorosa eu-tu. Nesta atração recíproca, o próprio sedutor, no movimento de sedução, se descobre seduzido, tão grande é o deleite de ver seduzido aquele que no seu olhar se prende e vem ao seu encontro. Sedutor e seduzido, na origem, convertem-se em seduzido e sedutor, no caminho do amor.

Naturalmente que os índices situacionais da revelação deste tu, nos textos sagrados, têm uma presença fundamental em todo este processo: O tu-divino é amante, criador, bom, verdadeiro, belo, fiel... Entra aqui a criação *à imagem e semelhança* (Gn 1, 26), como a identificação e assemelhar ao tu desejado. O tu-divino possibilita, nesta criação, a “*inteligência amorosa*” do humano, porque o homem e o seu coração é da sua

⁷ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 232. Tradução nossa.

⁸ Como exemplos podemos referir: “Me vigiarei de que se me levante o coração por essa causa” (Padre Manuel Bernardes, *LC I, D I*, p. 13; “é logo necessário, se queremos subir a Deus por amorosas aspirações (D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 322); “erguei pois continuamente o coração a Deus” (Frei António das Chagas, *CE II, C XXXV*, p. 63.

⁹ Cf. E. Underhill, 2009, p. 89.

estirpe, da sua raça (Act 17, 28-29). A vinculação, o cuidado e a intimidade são poiso do amor em atividade. A autorrevelação, feita na relação, incrementa esta intimidade, fomentando estruturas cognitivo-mnésicas e o conhecimento do outro.

A sexualidade, por seu turno, age como vetor fundamental, de certa forma organizador, desta mesma intimidade. A polaridade é sinal real da diferenciação eu-tu, que se constrói numa reciprocidade e estruturas amatórias possíveis. Fora deste contexto, tudo seria pura especulação. Dentro dele, tudo é puro amor.

Porque do místico e do divino falamos, deparamo-nos com o *desejar dos desejares*, porque são incapazes de esconder o *amor dos amores*. Quadro amoroso esse que permite e formaliza a transcendência. A capacidade humana para a autotranscendência faz-se atualidade quando nos enamoramos, diz-nos Johnson.¹⁰ Por isso, é o *deleite dos deleites*, que transparece nas palavras do nosso místico, Iehudah Abrabanel: “o desejo que continua a existir nos bem-aventurados não deve causar mágoa por aquilo que falta; antes proporciona aos homens imenso deleite o ter chegado ao extremo da sua possibilidade, quer no conhecimento, quer no amor divino.”¹¹

Todo o campo afetivo ganha contornos de alteridade, uma ressonância ativa que move a consciência, nesta transcendência e saída de si mesmo, ao serviço do amor. Uma afetividade que não se coaduna com uma percepção simples, translúcida, antes move-se numa pluralização de expressões, em ligames de gestos relacionais.

O discurso amatório místico é, naturalmente, heteróclito, porque acompanha todo o universo afetivo personalístico do místico nesta relação amatória. O amado deve estar, como diz António das Chagas, na memória, vontade e entendimento¹². Especificamente, porque a linguagem, enquanto realidade de ação simbólica, é naturalmente um meio primário de expressão, extensão e desenvolvimento do amor.¹³ E, assim sendo, o discurso místico amoroso será sempre a *metáfora das metáforas* do amor, a *presença das presenças* deste amor. Muito diz em poucas palavras, alcança extremos de realidades e sentidos, necessita de abismos e alturas, de margens e centros, dos não-limites; a não regra ao serviço do amor sem freios. Um alvoroço e um sofrimento que torna o homem numa labareda, na expressão de Iehudah Abrabanel:

¹⁰ Cf. W. Johnston, 2003, p. 265.

¹¹ Leão Hebreu, *DA*, p. 39.

¹² Cf. Frei António das Chagas, *CE I, C IV*, p. 20.

¹³ Cf. W. Jeanrond, 2013, p. 22.

E como podes tu pensar que, na aflição em que se encontra um apaixonado, todo perturbado, com a razão em tumulto, a memória ocupada, a fantasia alheada, o sentimento ferido de imensa dor, lhe fique a língua desembaraçada para poder fingir paixões fabulosas? O que digo é apenas aquilo que palavras podem significar e língua exprimir: o resto, entenda-o todo aquele a quem a sorte adversa lho fez sentir, e que já saboreou a amaríssima doçura do amor, e nos princípios não soube, ou não quis, ou não pôde rejeitar o seu saboroso veneno; pois eu, à fé de quem sou, não tenho em encontro outra maneira de o explicar. Os meus espíritos ardem, consome-se o meu coração, a minha pessoa é uma labareda.¹⁴

Adoro-te, abraço-te, saúdo-te, divino coração, tão cativo de meu amor. Tudo em ti tenho, desejo todo derreter-me em amor por ti. Já não quero outro amor, já não quero que outrem me conheça, nem me veja. Tu só me bastas, tu me mudarás, tu me enriquecerás, tu me fartarás o desejo da alma. Oh se sempre aqui estivesse unido! Se aqui viver contigo, venha a morte quando quiser, porque me descarregará deste corpo para viver sempre em ti sem medo de te perder. Oh como sou pobre sem vós, e quão rico convosco!¹⁵

Aquilo a que espantosamente assistimos é a uma orientação divina para o humano em modelamentos contínuos que se replicam do humano para o divino. O todo que cada uma das naturezas amatórias é e pode vir a ser está ao dispor deste amor irresistível (para ambas as naturezas). Isto, porque o amor é capaz de indagar a verdade de cada uma destas naturezas e da relação estabelecida. O amor é incontentável, exigente, timorato, logo não é fácil amar, pois nunca se contenta com a metade, com o inacabado, com o descuidado. Por natureza, buscará a união, a completude, a plenitude e, para tal, terá de perseguir o desconhecido, porque o óbvio é o banal para o amor. De facto, a mística é o amor do deslimite, pois sabe que nenhum limite tem poder para esvaziar o amor.

De facto, os místicos portugueses do Renascimento e do Barroco não hesitaram em desenvolver realidades que se tornam essenciais a esta possibilidade de amor e garantia do mesmo¹⁶: o conhecimento de si mesmo, a assemelhação ao divino amado, o abandono de todos os elementos vivenciais que o afastam do divino, a assunção das virtudes que fazem com que o esposo permaneça no leito¹⁷; a oração como prática que Deus tem com a alma no deserto do coração¹⁸, o sair de si mesmo num total dar-se ao outro, em total desprendimento e contemplação:

Ó amor do meu coração, quem por vós desapressasse tudo. Ó quem não tivesse outro bem, senão a vós. Ó quando me verei nu de todas as afeições. Quando a vós terei por minha bondade: a vós todo meu bem: a vós toda a minha riqueza; ou outras palavras semelhantes.¹⁹

¹⁴ Leão Hebreu, *DA*, p. 63.

¹⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 328.

¹⁶ Estes místicos representam um baluarte no que à reforma interna da Igreja diz respeito, fazendo corresponder à universalidade da fé, então vivida, a fidelidade eclesial de uma amplitude igual.

¹⁷ Cf. Frei António das Chagas, *CE II*, *C XXXV*, pp. 57-58.

¹⁸ Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 269.

¹⁹ *Ibidem*, p. 216.

E em todo este processo²⁰ *eros* e *thanatos* (morte) não se isentam na mística, quando de amor divino-humano se trata. Ambas as realidades comportam em si limites difíceis de transpor face à natureza deste amor. Sublinhamos, conjuntamente com Jeanrond, que “nem todas as expressões do amor são sexuais, mas não parece que haja nenhuma expressão do amor que de alguma maneira não seja erótica.”²¹ A natureza erótica está ao serviço do amor e do desejo intervindo nas operações naturais destas realidades. *Eros* será sempre uma força vital, uma energia criativa ao serviço da vida, a força catalisadora do outro. Por seu turno, se o *thanatos*, em qualquer outro meio, pode significar fim, no *eros* humano-divino, o *thanatos* é não-fim. Segundo António das Chagas, a morte “é espantinho de miseráveis; mas é sede contínua dos que amam a Deus. Porque é meio necessário para nos unir com a presença, e vista divina (...).”²² É, portanto, o meio pelo qual se chega ao porto para o qual se navega.²³ A morte configura a possibilidade de ver face a face o divino por quem se suspirou e de quem, por mil metáforas, se aproximou. A morte não é, parafraseando o filósofo português criacionista Leonardo Coimbra, redução do ser à coisa, coisificação de ser, mas, antes, criação de ser.²⁴ Porque é o amor que o possibilita. Ele foi criado pelo e no infinito. Logo, só nele mora, só nele descansa, só nele se descobre em duração eterna, *aidios*. Por isso, o místico metaforicamente se expressa dizendo que o amor de Deus é uma quase bem-aventurança antecipada nesta vida, em que o tu amante reparte com o amado muitas migalhas da sua deliciosa mesa.²⁵

Este amor eu-tu concentra, não dispersa e não divide. Diferente, fascina, impõe-se, domina. Com a mesma força com que converge todo o ser de cada natureza amorosa, com a mesma força o faz emanar.²⁶

Consideramos que um dos grandes contributos que os nossos místicos portugueses deixam para a teologia é a clara noção que tinham de que o ponto de partida, nesta relação amorosa, não é o pecado, a falha humana, mas a experiência

²⁰ Utilizamos a expressão *processo*, pois assim o entendem estes nossos místicos. “O Processo deste divino negócio é este”, refere num dos seus textos D. Gaspar de Leão (*DP*, 299).

²¹ W. Jeanrond, 2013, pp. 26-27.

²² Frei António das Chagas, *CE I*, *C II*, p. 7.

²³ Cf. *Ibidem*, p. 7.

²⁴ Para um conhecimento da ideia de criacionismo em Leonardo Coimbra, leia-se Leonardo Coimbra, 1958.

²⁵ Cf. Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *E XII*, p. 79.

²⁶ Na mística em estudo, esta ideia de concentração desmultiplica-se em fórmulas mais ou menos explícitas. Pode surgir na ideia de *todo* e *tudo* que o divino é, como pode em alusões diretas mencionar o que o amor divino contém, ex: O amor de Deus compreende em si todas as virtudes (Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *E XII*, p. 79).

primeira de amor. O amor é esse eterno dom divino, primeiro e anterior, que depois se cumpre nos dias, segundos e últimos, do tempo do homem. Conta o amor primeiro; não a falha da resposta segunda. A ênfase está sempre no amor e não nas fendas que se abrem nesta relação; a ênfase está na dimensão de completude que se pode atingir e não na imperfeição. A noção de pecado é a dor trazida pelo sentimento e consciência de infidelidade que conduz a um estado de incompletude, de vazio sem sentido, de não-amor. Sabemos o quanto inúmeras doutrinas sobre o pecado predominaram ao longo da História da Igreja e quanto deceparam a integridade e a formação para uma progressão completa do ser humano. Optou-se por uma ontologia da frustração, da incapacidade, do negativo, valorizando o que de mais frágil o humano pode ter e até confundindo o natural com o pecado (sexualidade, erotismo, sexo, corporeidade, desejo, ...). Predominou o temor da tentação e da finitude humana face à natureza da vocação originária das pessoas: a da espontaneidade, do desenvolvimento, da transformação, da liberdade, do equilíbrio, da transcendência, do amor.

Este amor místico não surge como oposição ao amor divino, antes, pelo contrário, nasce e cresce nele, na sua condição natural humana. A mística é o *espaço vital* onde o divino e o humano se movem em desejo e ato de amor. Mística é esse *permanecer no leito nupcial*. Ambos, divino e humano, vivem desta consciência gozosa e desejada. Mística é o espaço e tempo favorável para a união, o tempo e o lugar onde o amado se transforma no amante, onde ambos são amor. Toda a intimidade amorosa é dativa e acolhida, logo é encurtamento da distância, do escondido, o tempo do interior, o lugar do coração, a concretização da relação vocativo-genitivo, o chamar aquele de quem sou; a aniquilação da egolatria, em que o outro deixa de ser visto como prolongamento do eu. Toda a intimidade é a beleza de si dada ao outro-que-se-ama. A mística é esta experiência acrisolada e holística do amor:

Ensina amor que aprenda,
A gostar do invisível,
E me passe a viver, no interior,
Do ímpeto de glória inacessível,
Dá uma doce prenda,
De teu saboroso amor,
Para poder cobrar aquele repouso,
Que convém a aspirar, ao terno amante,
Espírito queixoso,
De ti, a ti, desejante,
Me dá, com ânsia de te ver extrema,
Para que por olhar-te, nada tema.²⁷

²⁷ D. Manoel de Portugal, *Obras*, pp. 226v-227. Tradução nossa.

E quanto é mais ardente
É mais suave amor vivo, operante,
Incita e faz ser mais animosas,
As forças, da mente,
A experimentar (confiante)
As práticas secretas das coisas,
Que são sobre o sentir maravilhosas.²⁸

2.2. Agitações amorosas nas naturezas amatórias

*Já que tu o és, / e sabes o modo, / dá-te já de todo, ao que todo queres.*²⁹

Todo o amor contém em si o desejo revelador do “eis que estou aqui”. Esconder-se é algo *anti natura* do próprio amor. Por isso, o amor, neste sentido, é sempre *chegada*, a chegada ao outro, o *agora* do “amo-te”. O amor é já possuir o amado; é já estar com o amado nos braços.³⁰ O amor por vocação é rendedouro da natureza específica de cada amante. Nenhuma delas exclui. Naturalmente que, amando, cada amante se dilata, atravessando todos os eventuais limites para cumprir o seu fim: unir-se à imensidade daquele-que-ama.

O erotismo, patente em cada natureza amatória, plasma o desejo invisível de cada um, tornando-o através da sua força multímoda, visível. É uma energia transformadora, uma vez que faz dos sentidos e da palavra realidades sedutoras, exala os sentimentos, configura o tempo e o espaço ao amor, enfim, presencia constantemente o amado. A linguagem desempenhará, aqui, uma função fática, estabelecer o ato comunicativo amoroso. Em bulício, o místico ao seu amado se referirá: “ó amado do meu coração, única e sumamente amado! Ó enleio felicíssimo dos meus sentidos.”³¹ O gozo da união definitiva justifica a inclinação amatória em agitação permanente. A notícia daquele-que-se-ama é romance nos lábios místicos. A união é cumprimento pleno do erotismo e todas as mediações afetivas e mentais.

Na mística portuguesa se patenteia uma gradação: sentir a presença, dar atenção a este sentir, entregar-se a esta presença, porque reconhecida, amá-la, comunicá-la:

Para te namorares deste amor, será bom convidar-te com os proveitos, que traz consigo.³²

²⁸ *Ibidem*, p. 242. Tradução nossa.

²⁹ *Ibidem*, *Obras*, p. 164v. Tradução nossa.

³⁰ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, E XII*, p. 79.

³¹ *Ibidem*, *S XXI*, p. 357.

³² D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 297.

2.2.1. A presença do místico como ser-desejado.

*“Só de ser amado de nossos corações estais faminto, e desejoso.”*³³

O divino dá, originariamente, sinais evidentes do desejo, do querer, do amar o humano místico: faz-se presente na alma mística; chama-o, agita-o na sua intimidade, ensina-o a amá-lo, revela-se na sua história amorosa. É ele, enquanto primeiro amante quem visita o amado humano³⁴; a seta, primeiramente escondida na aljava, depois posta em arco e atirada aos corações.³⁵ Esta ideia mística ganha unidade hialina com o texto sagrado, texto com o qual o místico faz comungar a sua experiência amorosa.³⁶ Se o texto sagrado refere: *“Ninguém pode vir a mim, se o Pai que me enviou o não atrair”* (Jo 6, 44), o místico assemelhará a sua linguagem, a partir da sua experiência: *“Vós semeais a lei do amor: vós ajuntais os corações em puro amor vosso.”*³⁷ O objetivo desta atividade divina é diáfano: que o místico ame o divino e neste amor se consuma o amor unitivo. E desta objetividade diluem-se nas palavras erotizadas:

Tudo isto [inúmeros gestos que o divino tem para com a alma], Senhor são agudas setas de vosso amor, que me disparais ao coração, para que vos ame (...).³⁸

Todo seu negócio se trata no amor, e afeição, até que o homem se feche nela tão ardente, e abundante em todas as riquezas espirituais, que enchendo todas as potências da alma, vem dar a um puro, e simples conhecimento, que Deus lhe abre, rodeado da divina claridade, de tal maneira, que sua natural inteligência seja tanto levantada sobre todo o natural conhecimento, quanto a claridade do Sol, excede à claridade da Lua. Este é finalmente aquele amor unitivo.³⁹

O divino deixa transparecer a singularidade daquele a quem diz amar, convidando para as núpcias, trajado já de união sponsal. A voz e gestos e ação do tu-amante são amor.

A inclinação amorosa para o humano denota a necessidade apotánásica do seu amor, desde a criação amorosa. Nasce-se para o seu amor:

Nós não nascemos para conhecer o Sol, senão para conhecer a Deus (...) para que, conhecendo-o, o amemos e sirvamos (...).⁴⁰

E não o criou Deus senão depois de ter para ele criado o mundo, e por isso o não quis criar às escuras, mas antes da sua criação fez a luz, para que em o homem abrindo os olhos visse

³³ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 181.

³⁴ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 93.

³⁵ Cf. *Idem*, *LC II, M XII*, p. 196.

³⁶ Diz Leão Hebreu: “A Sagrada Escritura – depois de nos admoestar que devemos conhecer a perfeita eoura unidade de Deus e, ainda, que devemos amá-lo ... diz por fim: «Portanto, copulai-vos com o próprio Deus»; e noutro ponto, prometendo a suprema felicidade, diz apenas: «E com o próprio Deus vos unireis». (*DA*, p. 53).

³⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 58.

³⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, M XIII*, p. 202.

³⁹ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 297.

⁴⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 35.

claramente quantos bens Deus para ele tinha criado, e se inflamasse no amor de quem para ele tantas coisas fizera.⁴¹

Todo o ato de criar é uma saída de si mesmo e assim sendo é erótico. A criação é ato amoroso do divino, a mediação pela qual o humano pode conhecer o amante divino. O místico, ao invés de se deixarem seduzir pela aparência das coisas belas, reconhece de imediato o artífice delas, o amante⁴²:

Porém, toda esta bondade [a diversidade das obras da criação] não é essencial, mas por acidente; não é própria, senão emprestada; não é absoluta e permanente, mas limitada e defetível. Mais distância se interpõe entre a bondade da melhor criatura e a do seu Criador, do que entre o pintado e o verdadeiro; entre a sombra e o corpo, donde nasce; entre um carvão e o Sol na mais luminosa força dos raios (...) só Deus é bom (...) E assim só Deus deve ser amado; e todas as demais criaturas, como só por amor de Deus, são boas, só em Deus e para Deus devem ser queridas.⁴³

Obra é das mãos de Deus muito decorosa e bem acabada; tenha amor a seu Artífice.⁴⁴

Aqui [Arrábida] com mais suave compostura
Menos contradição, mais clara vista
Verei o Criador na criatura.⁴⁵

Assim, pois, a obra amorosa da criação é o ciclo perfeito daquele que é amor:

Pois quando a alma contempla o Criador, e daí dá volta pela contemplação das criaturas, e torna à contemplação do Criador, fica como linha circular, porque fazendo volta pelas coisas criadas, se torna e converte a quem as criou. Começando a contemplar em Deus, toma por meio as criaturas (...) E, tornando das criaturas a Deus faz um círculo maravilhoso, tomando a Deus por fim, a quem tomara por princípio, e acabando onde começou.⁴⁶

O amante divino prepara, desde a eternidade, o amado humano, pois tudo o que por Ele é criado o é para que esteja *à altura* do seu amor. “Deus criou uma alma para o amar”, afirma Bernardes⁴⁷. Daí, a existência da lhaneza mística das duas dimensões de movimento transformante das naturezas amatórias: o divino encolhe, abrevia-se; o místico aumenta, dilata-se.⁴⁸ É a pura anulação da egolatria, operada pelo amor. Bernardes especifica mesmo que o artífice nesta obra de criação humana se copiou a si mesmo nela, uma vez que sendo Deus espírito a parte superior do homem também é espírito; sendo ele imortal, imortal criou a alma.⁴⁹ O amante é o artista completo, porque pinta o amado semelhante a si mesmo, fazendo com que o retrato (amado) consiga

⁴¹ *Ibidem*, p. 46.

⁴² Usamos aqui o texto de Sb 13, 1-9.

⁴³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E I*, p. 3.

⁴⁴ *Ibidem*, *E IV*, pp. 23-24.

⁴⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia VI*, p. 101.

⁴⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC IV DC*, p. 119.

⁴⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E III*, p. 18.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, *M II*, pp. 149 e 168.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, *E IV*, p. 24.

assim amar o original.⁵⁰ A mística portuguesa pressente, desde a sua raiz, esta nuance essencial do mistério amoroso: a semelhança tem como foz a transformação do amado no amante.⁵¹

As naturezas amatórias são na sua essência diferentes uma da outra, e é nas suas diferenças que se *colocam em orientação* amatória uma para a outra. Toda a diferença é por constituição separação, mas porque existem ambas é que existe vinculação:

A nossa alma, sendo uma, tem três potências, entendimento, vontade, e memória, à maneira de triângulo, e por isso não se pode quietar e satisfazer na esfera da circunferência mundana, mas no triângulo da Trindade divina (...).⁵²

A paz que Cristo trouxe ao mundo, foi plantar a Lei do amor nos corações dos seus, e ensinar nossos ânimos, e afetos, obedecer à suprema razão e verdade (...).⁵³

Nada ocioso, este tu-divino ardendo de amor, em plena agitação erotizada, move-se em ardilosas manifestações de presença, tão naturais num enamoramento. Ousado, indiscreto, nada tímido, nem recatado, não se descuida daquele que ama, antes vigia-o: “Deus anda-nos espreitando dentro dos rostos de todas as criaturas (...)”, diz António das Chagas.⁵⁴

A inquietação que instala no amado transforma-se, como que inevitavelmente, em atração e confirmação de ser desejado – o encantamento incompreensível, difícil de resistir:

Quantas vezes acontece, que com alguma estrela de boa inspiração chamais a alma, e ela movida com uma faísca de vosso amor anda atrás vós; ora vos acha, ora vos tem, ora lhe desapareceis; ora cuida que vos contenta, ora cuida que a enjeitais. E andando em balanços, pega de um caminho, e de outro, cuidando que qualquer a pode levar a vós, e como sabe pouco, e anda ainda cega, em todos se perde, sem saber caminhar, porque vos deseja e não vos sabe desejar; ama-vos e não vos sabe amar; busca-vos, e não vos sabe atinar o certo caminho. (...) Oh meu Deus, vêm vossos olhos estas voltas, e revoltas, e calais, e dissimulais, até que chega, aquela ditosa hora, em que a alma está mais fraca e mais desconfiada, e lhe abris os olhos, e vê o caminho da verdadeira paz, e da verdadeira vida; vê-vos perto de si, vê quão próprio, e fácil, lhe é pôr-se em vós, Vê (não sei como) mas que sem dúvida a chamais. (...) Se a mandais entrar lá se acha; se a mandais sair, não se afasta. Vê, e não sabe o que ouve, e não sabe que, sabendo a quem; porque o que vê, não é corporal, e o que ouve se diz sem palavras. Ama, e ama, e mais ama.⁵⁵

O amor divino agita aquele que ama, num amor vígil. Ele atrai o amado, puxa-o.⁵⁶ O amante divino parece aqui exigir o *todo* do amado – a totalidade da existência, o sentimento, a inteligência e vontade - porque *todo* se entrega. A elasticidade da existência ao serviço do amor. Um amor que sugere ser de uma dimensão e dedicação

⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

⁵¹ Cf. *Ibidem*.

⁵² Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 68.

⁵³ Frei Amador Arrais, *D, D III, GJ*, p. 193.

⁵⁴ Frei António das Chagas, *CE II, C IV*, p. 6.

⁵⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 118.

⁵⁶ Cf. Frei António das Chagas *CE II, C XXXII*, p. 56.

difícil de igualar. Percetível é esta operação amorosa por parte do amante, que concentra o amado no amor e eleva o místico ao grande estado exponencial e paradoxal do amor: vive preso, vive contente; vive cativo, vive livre:

Se quer dormir tu a [alma] acordas; se quer descansar a aguilhoas; se quer comer lhe tiras o sabor; se quer conversar, a apartas: toda a prendes, toda a queres, tudo lhe tiras, tudo lhe defendes: sempre amigo, sempre cioso; porque todo te dás, e toda a tomas: todo te entregas, e toda a prendes. Vive presa, vive contente; vive cativa, livre; porque em ti, e de ti vive. (...) Em ti, amor divino, e contigo prendes os que te amam, tu os atas, tu os roubas, tu os conservas, e guardas. (...) Tu sabes, amor divino, que se podem desejar estas prisões, e podem suspirar por elas o coração abrasado em teu amor, mas não sabe falar o que pode experimentar. (...) Mas minha alma de ti tocada, aquele divino estado deseja em que mais mostres tua força em humanidade fraca: quando tendo presas as forças da alma em ti, e transformadas em ti, te escondes, e lhe encobres a suavidade de tua presença: e todavia as tens tão atadas a ti alívio: nem sabem contradizer a isto, nem sabem desejar fora de ti alívio: porque só lhes é consolação padecer, e estar de ti presas. Oh vida e amor de minha alma, que divina operação é esta tua!⁵⁷

Este amor divino é o amor que se implanta no íntimo do amado, levando-o para fora de si:

E como a Graça, e o Amor de Deus, é infinito; logo que a criatura tem alguma coisa dela, ferve, e deseja ardentemente sair de si toda, e chegar àquele infinito Senhor, como a panela, que tem grande fogo, este sobe em cachões fora da panela, e se deseja ir, e sai.⁵⁸

Amor inclusivo, amor pertença, entrada por onde se sai, o não-limite nos limites do humano, o não-rostos todo espelhado no rosto humano, o movimento na quietude, o princípio no princípio infinito humano, o Verbo amoroso na palavra carente humana, o “*Eu Sou Aquele Que Sou*” (Ex 3, 14) no silêncio do gozo amoroso, o irresistível no diálogo com a liberdade humana. Este Totalmente Outro, no totalmente humano, o eterno no efémero, amando-se. E “assim ficais vós, Senhor meu ardendo em sede de mim”, conclui Frei Tomé de Jesus.⁵⁹

2.2.2. A presença do divino como presença amada.

*Tal corre a esposa, ouvindo a voz do amado (...).*⁶⁰

Como o teólogo diz: “o homem é um ser com um mistério no coração, que é maior que ele mesmo.”⁶¹ De facto, o místico é incansável na forma como fala de um mistério feito presença amorosa que envolve o fundamento da sua existência humana: Deus. Trata-se de “uma presença invisível que se impõe de tal forma à consciência que

⁵⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 36-37.

⁵⁸ Frei António das Chagas, *CE I, C IV*, p. 18.

⁵⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 306.

⁶⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto LVI*, p. 205.

⁶¹ H. von Balthasar, 1985, p. 16.

esta percebe de maneira imediata que tal certeza não pode ser obra sua.”⁶² E, quando falamos de experiência mística, sabemos que nela não há lugar para a hipocrisia; tudo é! É, na realidade, a experiência de uma presença originante, absolutamente transcendente, no mais íntimo do místico que constrói com esta presença uma relação inteiramente original.⁶³ No entanto, é uma presença que parece entrar no coração do místico de forma não totalmente evidente; sentida, mas que precisa da pergunta amorosa de quem se sente amado: “és tu?”

Suspira-me o coração,
Dizei meu Deus,
Se são desejos de vós?⁶⁴

A vossa amada presença,
Amor, onde a escondeis?
Eu quero, e vós podeis,
Não haja mais diferença.
Vinde, façamos avença
Que nunca afrouxe este nó,
Até nos fazer um só.⁶⁵

O místico percebe o amante divino por contacto amoroso; é o tu divino que “dá íntimo e perpétuo recolhimento, que “prende dentro.”⁶⁶ O amor do tu divino é a razão de amor: “Porque o amor que Deus nos tem, é o mais poderoso motivo para amarmos”, como avança Bernardes.⁶⁷ Daqui decorre esta ânsia de ter o tu-divino perto, dentro, em si:

Descansai, Senhor, aqui nesta alma que vós acendeis em vosso amor.⁶⁸

Um amor correspondido, na percepção de que ama este divino:

Aí nesse coração tenho todo o meu tesouro verdadeiro.⁶⁹

A própria experiência de amor é ela mesma propulsora de um novo impulso para amar.⁷⁰ O amado, porque amado, transforma-se em amante e não sossegará enquanto não sentir a presença ativa daquele que ama. Deverá com o seu coração importunar o

⁶² J. Velasco, 2007, p. 63.

⁶³ J. Velasco sublinha veementemente esta ideia nas suas diversas obras. Sem esta presença, diz-nos Velasco, “o homem não poderia conhecer, nem desejar, nem imaginar, nem sentir a falta de uma realidade que por definição o transcende absolutamente.” (2009, p. 254).

⁶⁴ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 156v. Tradução nossa.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 153. Tradução nossa.

⁶⁶ Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 114.

⁶⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* III, p. 19.

⁶⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 90.

⁶⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 327.

⁷⁰ Cf. W. Jeanrond, 2013, p. 19.

divino amado.⁷¹ A declaração amorosa e os suspiros são uma constante nestes místicos portugueses:

Vinde vós, Deus meu, a mim, que vos desejo, e vos busco (...).⁷²

Cativai, Senhor meu, e meu verdadeiro bem, toda esta alma da formosura deste fogo, que em vós arde: assim aberto, e afrontado vindes tão calado, tão humilde, e tão modesto, que de vós todo vem saindo chamas de vivo amor.⁷³

A declaração do “eis que estou aqui” do tu divino é afetiva e cognitivamente percecionada pelo místico, e provoca a resposta semelhante: “Vossa sou, eis-me aqui.”⁷⁴ Tanto mais que a “um eis-me aqui meu Deus se chega, a um meu Deus da minha alma.”⁷⁵ É o que vem, o que está, o agora, o que se mostra e esconde, numa atração sempre para onde ele mesmo está. É o amante transportado para a boca e coração do amado: “*É junto de ti que está a palavra: na tua boca e no teu coração*” (Rm 10, 8). Por isso, tudo cheira ao amado. E o cheiro é já sinal do amado. O cheiro é já o amado. Nada existe fora deste amado:

De amor que se inflama,
Em que me consumo,
Falar, é o fumo,
E o sentir, é a chama.⁷⁶

Nesta relação amorosa, a história não se repete, no sentido de uma cópia. A história, bem pelo contrário, reescreve-se, redescobre-se, reinventa-se, é sempre nova e única. Mesmo que tudo aparente ser uma iteratividade da história, não o é. É outra realidade. É um acontecimento incorporado de outros elementos. A diferença entre místico ou não, não reside tanto no modo de olhar, mas no que dele resulta. O não místico olha e vê; o místico olha, vê e sabe. O místico encosta o ouvido ao ar e pressente nele o vestígio do seu amado. Tudo fala do amado divino.

O *eros* místico, no desejo deste tu – este desejo essencial – redesenha todos os limites humanos, porque é no aquém e no além destes limites que mora o amado. O *eros*, como afirma Bento XVI, “quer-nos elevar «em êxtase» para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios.”⁷⁷ Não há mística sem *eros*, pois este tem disposição de transcendência. Logo, este amor e este *eros* darão o movimento certo do coração para o lugar onde mora o amado divino. O místico revelar-se-á, neste sentido, sempre como

⁷¹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 198.

⁷² Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, pp. 187-188. Cf., ainda, p. 307.

⁷³ *Ibidem*, p. 178.

⁷⁴ Frei António das Chagas, *CE II*, C XVII, p. 31.

⁷⁵ *Ibidem*, *CE I*, C LVIII, p. 183.

⁷⁶ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 164-164v. Tradução nossa.

⁷⁷ Papa Bento XVI, 2005, n. 5.

o “‘enamorado do Absoluto’, não de uma maneira vã nem sentimental, mas antes nesse vital sentido que insiste, a todo o custo e através de todos os perigos, conseguir a união com o objeto amado”⁷⁸:

Soe o teu nome amado:
Não escute meu ouvido outros acentos:
A ti Jesus, desejado,
Meus sentidos atentos,
Tratem só de ti, meus pensamentos.⁷⁹

Mas da natureza frágil, limitada e finita humana será sempre lançada a pergunta e a inquietude da imperfeição do seu amor. Todo aquele que ama coloca a questão, num determinado momento, se está ou não à altura daquele de quem se sente amado e que tanto ama. Na mística, a questão é ainda mais profunda, porque o místico sabe que o amor divino é perfeito, pleno fiel, nada carecente. Na incompreensão deste grande amor e na dificuldade da questão, o místico responde:

Ama, e senão sabes, somente ama.⁸⁰

Aprenda amar a Deus às cegas.⁸¹

Da experiência que sente deste amor, o místico deixará clara a sua eleição por este divino amante. Já nada o pode satisfazer senão o tu amado.⁸² Só Deus enche e satisfaz: Ele é o sumo bem e fartura dos desejos.⁸³ Uma consciência de que as suas limitações não o ilibam de corresponder a este amor, de ser digno dele. António das Chagas diz que “começa quem bem deseja, aproveita quem se resolve, chega à perfeição quem põe por obra tudo.”⁸⁴ Todas as virtudes, conhecimento, mortificação, etc., terão de ser sinal claro deste amor. Sabe que o tu, que tanto ama, enamora-se da mansidão da alma e desta mansidão nasce a devoção que é um desejo ardente deste tu.⁸⁵ Assim se cumprem as núpcias místicas. Por isso, o místico poderá ter na boca as palavras:

Deus carrega no coração as Esposas, para que o selo se imprima.⁸⁶

Não está mal à Esposa vestir-se da libré de seu Esposo.⁸⁷

E as Esposas comem da iguaria dos seus Esposos.⁸⁸

⁷⁸ E. Underhill, 2006, pp. 88-89.

⁷⁹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 267v. Tradução nossa.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 204v.

⁸¹ Frei António das Chagas, *CE I*, C XXXIII, p. 111.

⁸² Cf. Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 306.

⁸³ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC I*, p. 68.

⁸⁴ Frei António das Chagas, *CE I*, C I, p. 2. Porque Deus mora nos corações humildes (Cf. *CE I*, C IV, p. 17).

⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 3.

⁸⁶ *Ibidem*, C II, p. 6.

⁸⁷ *Ibidem*, C XCIV, p. 293.

Como é próprio do amor transformar, o místico fala da sua transformação enquanto amado e amante. Sendo o homem, para a mística portuguesa, um ser uni-dual (complementaridade mútua entre matéria e espírito), o corpo não é aqui excluído. Participante integral no amor pelo divino, ele é o sinalamatório vivo da encarnação do amante divino e sinal da possibilidade de elevação da criação ao amor divino. Credo místico este que o impede quer de negar ou explorar o corpo, quer de “roubar a sexualidade”, usando, aqui, a expressão de Fernando Micael Pereira.⁸⁹ A mística é por essência corporeidade, sensibilidade, afeto, amor. E ela percebe bem o quanto a carne é mais do que o biológico e o espírito mais do que o mental⁹⁰:

Pasma o juízo, o peito se afervora
No vosso amor, que todo outro despeja,
Rouba-me o espírito a saudade sobeja,
Mas nada satisfaz a quem cá mora. /
Se buscar-vos faz n'alma estes efeitos,
Achar-vos o que fará? perca-se o tino,
Tornem-se os olhos rios, fogo os peitos.⁹¹

A mística portuguesa é o vitral da declaração amorosa do louco amoroso:

Por tanta formosura,
(que amo, e não vejo)
Ainda penso o desejo
Fartar, de loucura.
Se chego a esta altura,
Serei nele esposo,
Grande louco amoroso.⁹²

Que repousa quando arde por amor:

Amor, que por amores suspirando
Não podes repousar se não ardendo,
Amor, divino amor, meu amor (...).⁹³

⁸⁸ *Ibidem*, CE I, C XCV, p. 295.

⁸⁹ P. Pereira, 2008, p. 369.

⁹⁰ Cf. X. Lacroix. 1996, p. 11.

⁹¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Soneto LXVI*, p. 212.

⁹² D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 158v. Tradução nossa.

⁹³ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Carta I*, p. 131.

2.3. Praxeologia das experiências erotizadas da cópula divino-humano.

*“Copulai-vos com o próprio Deus”*⁹⁴

O amor manifestado pelas naturezas amatórias eu-tu necessita de uma praxeologia que confirme, atualize e dê vida ao amor sentido por cada elemento desta relação. Todo o amor é uma praxis, amor que gera amor, em aprendizagens constantes.

Efetivamente, quanto mais o divino é interiorizado mais comprometimento há. Para o místico, o tu-amante está no centro da alma humana, mas este *encontro* com este tu, que nele habita, terá de *acontecer*. Desta descoberta, deste encontro, nasce a cumplicidade e a interiorização consciente assumida, de que todo o amor carece e destas germinarão respostas e atitudes consequentes. Não basta que o divino se humanize e tome a dimensão do coração humano; o ato de amor, na consumação de uma comunhão, união, implicará que o humano, na sua humanização, saia de si para se localizar no centro do coração divino. Entendem, assim, os nossos místicos, que o amor do amante divino não pode de todo ser vazio, estéril e sem efeitos.⁹⁵ A mística é, portanto, uma experiência de fecundidade amorosa, antecedida de gestos e palavras de sedução, sensualidade, atração, etc.

O desvelamento amoroso destas naturezas amatórias é tantas vezes segredo na intimidade. Mora, nesta intimidade, o sussurro segredo em sopros verbais e silentes de enamoramento, sibilando os desejos em dilatação. Mas este desvelamento é também discurso prorrompendo intimidade, o seu lado visível. É, ainda, um desvelamento que implica a corporeidade. Desvelamento que implica evidentemente espiritualidade, buscando a autenticidade desta relação amorosa. Na unidade destas dimensões, corpo-espírito, o amor eu-tu, assume toda a sua concretização, reunindo todos os componentes que este amor congrega: desejo, atração, energia pessoal erótica, sexualidade, afetividade, prazer, felicidade, querer, sofrimento, liberdade, alegria, súplica, espera, inquietação, temor, contemplação, oração, etc. Nestas componentes se processa o amor no carácter manente do amor divino e no carácter transitivo do amor humano.

Algumas destas componentes estão fortemente infiltradas nos textos místicos portugueses. Não as esgotamos todas, nesta nossa análise. Seleccionamos, aqui, as que, a nosso ver, mais fortemente se agitam na dinâmica do amor.

⁹⁴ Leão Hebreu, *DA*, p. 53.

⁹⁵ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, E IV*, p. 19.

O desejo surge vinculado ao amor e não respira fora dele. É filho do amor, diz o nosso Leão Hebreu⁹⁶ e confirma-o D. Manoel de Portugal:

O desejo em sua maneira é amor, principalmente se é eficaz.⁹⁷

Ora, nada mais evidente que ritmize com a dinâmica do amor, tanto mais que o desejo nada tem de estático; é, sem dúvida dinâmico e desinstalador. Transcende o próprio eu, sem abdicar deste. O desejo “é um apetite, uma inclinação que incita à ação.”⁹⁸ Neste sentido, falamos de uma força agitadora na sua essência, presente nas naturezas amatórias, processual enquanto força perseguidora de um fim a alcançar e que não abdica de outros constituintes para a sua vitalidade:

Porque não entro onde sei que estou lembrado, desejado, esperado, com abastança de todos os bens? (...) levai-me, dai-me entrada nele, que vós desejais, e pois comigo quereis viver nele (...).⁹⁹

Para alcançar o Sumo Bem é mister desejo veemente e inflamado que nos incite a buscá-lo com efeito; e após isto, é necessário ânimo esforçado, e generoso que vença as dificuldades, e contrariedades que se atravessam.¹⁰⁰

A presença do desejo no amor de Deus torna-se possibilidade da existência do amor humano, nas palavras de Velasco.¹⁰¹ Mas, segundo este fenomenologista da religião, tal desejo necessita de uma conversão ou inversão intencional que implique que Deus não seja mero objeto do desejo do homem, mas, antes, a raiz que o origina e assim o configura à sua dimensão divina, situando o homem na órbita, não de si mesmo, mas na divina:

Minha alma apaixonada
De ti, que és glória,
Traga tua memória,
Sempre trespassada.¹⁰²

Segundo o místico Iehudah Abrabanel, tanto “o amor como o desejo pressupõem de igual maneira o ser das coisas, tanto na realidade como no conhecimento.”¹⁰³ Trata-se da participação do mundo visível como do invisível na conformação dos amantes.

Na mística cristã – e nela comunga a conceção destes nossos místicos – a base perceptiva, por parte do humano, é clara: somos desejo de Deus e surgidos do desejo de

⁹⁶ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 59.

⁹⁷ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 479v. Tradução nossa.

⁹⁸ E. Rojas, 2005, p. 11.

⁹⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 326.

¹⁰⁰ Frei Amador Arrais, *D, D VI*, VDTC, p. 402.

¹⁰¹ Cf. J. Velasco, 2007, p. 53.

¹⁰² D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 165. Tradução nossa.

¹⁰³ Leão Hebreu, *DA*, p. 11.

Deus, somos desejo seu e por ele temos desejo deste Deus.¹⁰⁴ O desejo deste outro é o carecer amoroso do eu pelo tu; carecer que se é substância sustentada pelo amante e conservada no desejo de colmatar esta carência amorosa. O amado possui, assim, o destino do amor do amante, como o amante tem já em si o destino do amor do amado; um vive no outro. Só assim compreendemos a existência da união entre amado e amante. Para Leão Hebreu é claro: “o amor e desejo são meio que nos leva do conhecimento imperfeito à perfeita união, que é o verdadeiro fim do amor e desejo.”¹⁰⁵ Só aqui estão incluídas as realidades do deleite, do encantamento, do estremecer, da escuta, da saudade, das lágrimas, do temor da separação, da ausência, da procura incessante, das núpcias, dos esponsais, dos abraços e beijos, do horto dos amores, ...

O desejo de amor transporta em si este eu e tu e cada um deles, eu e tu, transporta este amor. Por natureza, o desejo será sempre nómada, pois é inconformado, até que alcance a plenitude amorosa. Confidência mística portuguesa de um desejo sempre *saudade* daquele-que-ama, porque sabe que o desejo, tal como o amor, tem história, por isso, exala nostalgia do amado.

Entrar na estrutura do desejo é entrar num processo e projeto natural do divino e humano que saem de si mesmos e engendram a busca continuada do amado correspondente. Neste pressuposto, falamos de desejo como um “êxtase que nos conduz fora de nós mesmos, uma aspiração para alcançar um bem e uma ânsia que está sempre transcendendo-nos.”¹⁰⁶

Um desejo vive de revelação, sem a qual asfixia. Um desejo das naturezas amatórias que não sofre de todo de abulia, pois a sua ação objetivada visa chegar ao outro amado:

Não passou meu pensamento
De desejar de servir
Sem vo-lo dar a sentir.¹⁰⁷

Prolixo, o desejo precisa de extasiar-se para chegar à plenitude. Pertinaz, acicata as naturezas amatórias à ação. Um desejar de desejares, que, na ação, comporta uma inconsciência da imensidão do desejo:

Que quem deseja ver o mais fermoso,

¹⁰⁴ Cf. J. Ribas, 2009, pp. 193 e 197.

¹⁰⁵ Leão Hebreu, *DA*, p. 51.

¹⁰⁶ J. Ribas, 2009, p. 15.

¹⁰⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 345.

Se não chegar a ver o desejado,
A mais chega em se ver mais desejoso.¹⁰⁸

*Quem muito deseja amar,
Muito tem do que deseja,
Sem que sinta, sem que veja. /*
Amor por mais ser amado
No peito, donde se acende,
Docemente lhe defende
Saber se tem começado:
Porque assi esforçado
Muito mais amar deseja,
Sem que sinta, sem que veja.¹⁰⁹

Então já de mais perto renovando
O desejo lhe dá força sobeja
Tanto, que mais penoso inda lhe seja
Deixar de caminhar, que caminhando.¹¹⁰

Os lábios místicos confessam incessantemente o desejo desse outro que amam:

Desejo amar-vos de todo o coração.¹¹¹

Em vós tenho quanto posso desejar.¹¹²

De certa forma, esta dinâmica é inversa à dos humanismos absolutos do Renascimento, do Iluminismo e da Pós-modernidade, que projetavam a defesa do homem como centro de si mesmo e da realidade. Sem negar o valor fundamental da pessoa, a experiência mística confronta o teor conceptual destas épocas, quando circunscrevem o ser humano como ser individual num certo absolutismo, executor principal da sua vida, da sua emancipação da sua desejante autonomia, núcleo unívoco de decisões, impulsionador singular do amor, autor exclusivo da sua felicidade. A mística parte do amor trino onde no centro se encontra o humano na sua carência, logo, no amor humano o centro nunca poderá ser o eu, mas o outro na sua expressão plena de amor e os outros na sua carência vivencial.

Para a mística, amor e beleza têm o mesmo rosto. A beleza coloca-se, por inteira, ao serviço do amor, porque “o amor ama a formosura.”¹¹³ Os amantes partem do princípio que o amado facilmente se deixa atrair pelo belo. E o belo pode bem se a voz, o olhar, o rosto, a palavra, o ambiente envolvente, etc. Ela não deixa de ser uma eficiente causa do amor. A beleza é por natureza o ponto-luz entre o visível e o invisível

¹⁰⁸ *Ibidem*, S LXXIII, p. 216.

¹⁰⁹ *Ibidem*, Mote, p. 159.

¹¹⁰ *Ibidem*, Soneto LXX, p. 214.

¹¹¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 48.

¹¹² *Ibidem*, p. 226.

¹¹³ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC* II, *DVA*, p. 240.

ou na expressão de Lacroix, “a beleza é irradiação, como uma luz que não é recebida unicamente a partir do exterior, mas que emana do corpo mesmo”¹¹⁴; “através do visível se entrega um invisível.”¹¹⁵ Esta consciência move a mente mística: “De beleza aos teus, favoreces.”¹¹⁶

Nestes místicos lusitanos percebemos uma constante: o amante comunica sempre a beleza do amado e este redescobre a beleza de si revelado pelo amante. Por conseguinte, a beleza é linguagem do amante e amado, porque cada um deles emana a beleza que tem em si, e dela tem consciência – pois sabe o quanto esta pode seduzir o outro que ama – como recebe a que é sinalizada pelo outro de quem se sente amado – pois é sempre a parte de si que o amante ama:

A formosura é um resplendor do sumo bem, que reluz naquelas coisas que se vêem e alcançam com o sentido, e com o entendimento, pelas quais os querem converter a si. Deus é uma bondade infinita, e na esfera do universo é um centro admirável, do qual mana a formosura como círculo da divina luz, procedido daquele sempiterno lume, que é um ato puro, princípio de todas as coisas, cujo ser é perfeitíssimo, ser do nosso ser, fonte e origem de todo o bem.¹¹⁷

Decorre, daqui, uma coordenação perfeita entre inteligência e beleza, que resulta numa atividade cognoscitiva em permanente ação. A inteligência desenvolve, por si mesma, o esforço de adequação ao tu que se revela; a beleza, por sua vez, afeta tanto a sensibilidade, como os dispositivos da admiração, do entusiasmo e da contemplação.¹¹⁸ E, deste modo, a beleza tem aroma de desejo e o desejo exala por si mesmo beleza:

(...) com amor vos buscam, e andam atrás de vossa formosura presas do fogo de vossa caridade (...).¹¹⁹

Por sua vez, na própria mística, a vontade e o querer estão unidas às emoções e ao desejo de um fim a alcançar. Estas forças da vontade e do querer são forças que seguem na direção contrária à passividade de uma indecisão. São motores do desejo. Naturalmente, que arrebatam com elas as escolhas e decisões próprias das naturezas amatórias. Na mística, vontade e querer espelham o que de mais solitário a natureza amorosa detém. Só cada natureza amorosa conhece, em si mesma, o conteúdo do seu querer e da sua vontade. Nunca a natureza amorosa revelará ao outro de uma vez só a totalidade do seu querer e da sua vontade; estas precisam do tempo, para que se confirme no outro esta certeza. De certa forma, este nunca concluído do querer e da

¹¹⁴ X. Lacroix, 1996, p. 15

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

¹¹⁶ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 138. Tradução nossa.

¹¹⁷ Frei Heitor Pinto, *IVC* IV, p. 178.

¹¹⁸ Cf. J. Otero, 2012, p. 17.

¹¹⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 70.

vontade não deixa de ser um elemento inquietante e ao mesmo tempo sedutor na atitude dos que amam; elementos agitadores do coração e da mente. Nunca vontade e querer são forças acabadas, mas moldáveis, dinâmicas, requerentes de alteridade. A palavra dita pode conter em si mesma – e revelar – a vontade e o desejo, mas esta será sempre pística. A atividade do querer e da vontade, por seu turno, espelhará a verdade da palavra, será testemunhadora desta, da natureza do desejo e do amor. Por conseguinte, vontade e querer serão, assim, para o outro-que-se-ama um elemento de mistério e o meio pelo qual o amor e o desejo ganham corpo. Vontade e querer nunca deixarão, na mística portuguesa, de nomear o desejo do amor. Reclamam-no em simbologias próprias:

Amor, quereis e eu quero
Eterno seja este nó
Sejamos ambos, um só.
(...)
Já ninguém de vos se cala,
Formoso sois entre mil,
Eu ainda que seja vil,
O que se ama, se iguala.
Amor puro, perde a fala,
Mas ardendo ata nó,
Que de extremos, faz um só.¹²⁰

O amor traz consigo o suspiro e o sentir do prazer. O prazer faz parte das naturezas amatórias. Tal suspiro e sentir de prazer não é, apenas, manifestação dum ato consumado. Ele exprime o amor em todos os seus tempos: a ânsia esperada do amor, a emoção do ato de amor, o amor consumado que perdura. O amor do divino faz parecer tudo suave e deleitoso, verbaliza Heitor Pinto.¹²¹ Ele não é prazer esgotado de si; ele é prazer comungante do prazer do amado. Matizante, funde com toda a corporeidade, sentidos, sentimentos e emoções, dando ao amor o tom extasiante das naturezas amatórias. Na forma como se exprime, o prazer é corpóreo e é imagético também; ele é verbal e não-verbal, é sensorial e simbólico; ele é expressão visual, cinestésica, sonora, olfática, gustativa do amor nos sentidos e nas palavras. A imaginação cumplicia, pois, com o prazer, uma vez que é o elemento que pressente o sinal de ausência, de inexistência, de impossibilidade, de necessário, que se eleva face à não-coisa. Segrega com o prazer os atributos daquele-que-se-ama e tem por condição presenciar no tempo o amado, os seus atributos e os seus atos amorosos realizados. O prazer, por si mesmo, é

¹²⁰ D. Manoel de Portugal, *Obras*, pp. 152v-153. Tradução nossa.

¹²¹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 44.

língua verbal e não-verbal dos amantes, que os místicos portugueses não conseguem conter:

Que é por vós, isto que sente
Suspeito, não me asseguro,
Porque um coração tão duro,
Não suspira brandamente
(...)
Oh meu Deus,
Imagino ser por vós.¹²²

Se algo é rosto dos amantes é a alegria e a felicidade. Dimensões das naturezas amatórias que comprometem qualquer segredo silenciado existente nos amantes e amados. Sentimento vivido de modo singular por cada um, ele resulta da existência e presença daquele que a natureza amatória ama. “Não há felicidade, como ter uma pessoa para si, que não há outra coisa nesta vida, mais que Deus e a sua Alma.”¹²³ Toda a copulação mística por si mesmo denuncia a concretização do ato amoroso. Toda a copulação mística é felicidade, é alegria. A expressão mística portuguesa “*só em vós*”, “*só por vós*”, “*só de vós*”, “*só convosco*”, etc. manuseia a intensidade da alegria e felicidade, assim como a de todas as outras emoções e sentimentos. Parece haver aqui a clara noção de que aquele-que-se-ama detém um poder condicionante da qualidade e sentido de vida daquele que deseja amar. Mais que uma linear sintaxe adverbial, o *só* possui, por si mesmo, a dimensão vital e qualitativa da condição de amante. Trata-se da atitude respondente do amado, que detém a fórmula interpretativa vital da entrega incondicional do amante:

A mim só, Deus meu, quereis.¹²⁴

Abrçado de vós, e abrasado de vosso amor, desconheça-me, deixe-me, e desampare-me toda a criatura: que só convosco ficarei contente, e satisfeito. Pois Senhor meu, amostrai agora a esta alma a formosura desse vosso coração, chegue a mim o fogo que vos abrasa.¹²⁵

Aborreça-me, Deus meu, o que até agora amei: e sede vós só de mim amado.¹²⁶

Não como reverso de um sentimento gozoso, mas como elemento incorporante do amor, o sofrimento entra na praxeologia do amor sem pedir licença e marca de forma inelutável as naturezas amatórias:

(...) realizada a união do amante e do amado, em que o amado é a parte mais nobre e o amante a menos nobre, natural é que o amante se não esquive a nenhuma aflição e pena para alcançar o

¹²² D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 156v. Tradução nossa.

¹²³ Frei António das Chagas, *CE I, C III*, p. 13. Tradução nossa.

¹²⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 80.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 216.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 141.

amado, e o siga com todo o cuidado e diligência como a seu verdadeiro fim, abandonando tudo o que é de si próprio como coisa pertencente a outra pessoa.¹²⁷

O sofrimento é sempre semblante de realidades como temor (de ausência do amado, de não correspondência, de perda deste), infidelidade, insegurança, incapacidade de agir em vez do outro, etc. No amor, o sofrimento tem sempre um autor ou causa nominável. A sua natureza é relacional e questionadora:

E que é isto verdade [todos os atos de amor que o divino fez por si], e não me derreto todo em vosso amor, e não me apego a vós, e não me abraço convosco, e não me abraso, e ardo em desejo de vós?¹²⁸

O sofrimento é sempre uma carência ativa do pleno amor. É consciência das limitações e imperfeições, como simultaneamente, é a possibilidade em ato de nulificar esses mesmas limitações e imperfeições. Se o “só vós” místico preenche de alegria o coração dos amantes, o “sem vós” enche de dor o íntimo destes. Toda a entrega pessoal é um desnudar de si mesmo; todo o sofrimento pessoal é, por sua vez, um revestir-se em si, um voltar-se para si.

A liberdade entra nesta praxeologia amorosa como elemento dignificador do amor. O amor é por natureza livre e é livremente que as naturezas amatórias amam: “Deus a todos quer dar livremente o seu amor”, diz o místico.¹²⁹ Os matizes de *prender*, *acorrentar*, atar entram semanticamente mais na erologia dos amantes, do que na conceção de não liberdade de decisão, opção e ação na alteridade amorosa. Estes místicos entendem bem que só aquele que é capaz de sair de si é capaz de liberdade. Escravo é todo aquele que se centra em si mesmo, buscando unifocalmente tudo o que possa garantir unicamente o seu bem-estar: Logo, a não liberdade, sendo encerramento, é mesmidade. Ao contrário, na mística, a liberdade de espírito é estar livre de prisões que afastam o amado; liberdade que é memória constante do amado, o voo para o amado¹³⁰. A copulação divino-humana pressupõe liberdade. Neste sentido, a liberdade é a autenticidade da ação das naturezas amatórias; transcendência e imanência em surpresas constantes, porque lugar do outro. Contudo, a liberdade não deixa de ser entendida como uma fonte de tensão:

Deixa-lo por ventura de fazer [dúvida sobre a razão pela qual o amado divino não o toma para si, uma vez que o quer] porque sou livre, e não me quereis fazer força. Oh mal empregada liberdade em mim, que me não aproveito dela senão para vos fugir, e me perder!¹³¹

¹²⁷ Leão Hebreu, *DA*, pp. 65-66.

¹²⁸ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 81.

¹²⁹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *O II*, p. 148.

¹³⁰ Cf. Frei António das Chagas, *CE I*, *C I*, p. 3.

¹³¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 80.

Todo, Senhor, de dentro, e de fora me condeno ante vós, porque de tudo que me destes com liberdade do alvedrio, em que me pusestes, usei mal (...).¹³²

A própria natureza da liberdade, pretendida por Deus, segundo D. Gaspar de Leão, é “que a vontade livremente se incline, e eleja o bom.”¹³³ E, neste sentido, a liberdade será sempre uma visita de um eu, e, simultaneamente, o acolhimento de um tu; a espera que jaz na pergunta amatória: “Meu Esposo, e meu Senhor, único amor da minha vida, que quereis de mim?”¹³⁴

Na dinâmica da relação amatória, a oração cumpre uma função de verdadeira proximidade e agitação. Apartar a oração é perder o amado.¹³⁵ Esse *estar-se com* envolto em intimidades e mistérios coloquiais e silenciosos, onde o sentido ou sentidos se extraem por si mesmos do amor que liga os amantes, uma vez que se trata de uma prática que Deus tem com a alma no deserto do coração, como a montante referíamos. A palavra, o silêncio e os polos amatórios – divino e humano - como tempos rítmicos de interioridade de oração têm uma ação (re)configuradora e postural dinâmica na mística cristã. Os elementos pilares da oração têm por condição a locomoção transformacional. A oração não considera a quantidade, nem hora nem lugar, nem livro, nem movimentos fúteis e secretos que se levantam dentro do coração¹³⁶, muito menos compactua com o jactar-se em secreto no cubículo do coração ou em público em pura sala vaga da língua¹³⁷, antes junta dia com noite, terra com céu, funduras com alturas.¹³⁸ Perseverar na oração¹³⁹ é importante, porque ela leva ao fim último do amor: o colóquio amoroso com Deus, onde a alma apenas se ocupa de atos de amor e onde chega à desnudez de fé pura, atendendo à presença de Deus, buscando-o como centro seu.¹⁴⁰ Porque é na oração infusa e quieta que a alma percebe que Deus está dentro dela, que o sente.¹⁴¹ A oração, assim, tem, na mística cristã, na sua génese, a estrutura traspassada do universo religioso do judaísmo, tal como nos é explicado pelo biblista José Augusto Ramos:

Sente-se na oração a capacidade desta para intervir num processo de reconfiguração de Deus. Poderia realmente considerar-se um efeito de teurgia o próprio manuseamento ou processamento por que a imagem de Deus passa neste acontecimento de oração. E nesta perspetiva, tanto Deus como o próprio orante estão em convergência, no facto de ambos se encontrarem colocados na

¹³² *Ibidem*, p. 81.

¹³³ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 86.

¹³⁴ Frei António das Chagas, *CE II*, C XVII, p. 31.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, *CE I*, C IV, p. 20.

¹³⁶ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC I*, D I, p. 5.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, D I, p. 2.

¹³⁸ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II*, DVS, p. 45.

¹³⁹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC I*, D II, p. 17.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, D II, p. 51.

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*, D IX, p. 321.

situação de objeto passível de receber os efeitos da ação orante. Deus aparece como entidade dotada de alguma capacidade de ser moldada segundo os matizes daquele momento vivencial. (...) A percepção de uma semântica de Deus com esta chave de relação pessoal vai certamente definir a divindade como o polo transcendente de uma virtual relação aloquial. Nesta perspectiva, Deus é principalmente o tu que se postula e se espera, no interior da própria dinâmica de aloquialidade. Ele é o tu absoluto, constituindo como que uma estrutura de profundidade, se entendermos defini-lo com a chave de transcendência que as ressonâncias de alteridade absoluta convidam a formular, na própria estrutura da consciência.¹⁴²

A contemplação, nestes elementos ativos do amor, é o que lampeja maior ternura e fervor: “Arderei sempre por vos ver”, diz em forma de enamoramento D. Manoel de Portugal.¹⁴³ Afirmamos enamoramento, sem distração nossa, porque a contemplação é sempre um enamoramento; e este não é cego, como se diz.¹⁴⁴ O ato nupcial contém a contemplação. Produz-se este enamoramento, porque o olhar força, com o perfume dos seus segredos, o outro a sair de si. E “só o amor nos extrai”, diz Sánchez.¹⁴⁵ Só o enamorado é capaz de ver, ver bem e prolongadamente. Toda a história mística deixa transparecer esse olhar terno, permanente das naturezas amatórias. Por isso, consideramos, conjuntamente com Velasco, que nada é mais ativo que a contemplação, porque esta requer um exercício pleno do centro da pessoa, do mais íntimo de si.¹⁴⁶ Um contemplativo, diz Heitor Pinto, é um conversador no céu.¹⁴⁷

A contemplação é um ato sublime da sabedoria, o momento da presença consentida do outro, a ternura do olhar. Nela, o pensamento atinge abrangência, sensatez, ética e beleza: o doce repouso da sabedoria.¹⁴⁸ Diz Heitor Pinto, inspirado em Isaías, que os contemplativos assentam na formosura da paz, nos tabernáculos da confiança e no rico repouso.¹⁴⁹ A contemplação “é mais acomodada à limpeza e pureza da alma” e “traz consigo espiritual contentamento.”¹⁵⁰ A contemplação faz parte integrante do próprio ato de copulação. Afetando quer as dimensões afetivas quer as emocionais, a contemplação, nestas naturezas amatórias, será sempre a fruição¹⁵¹ da

¹⁴² J. A. Ramos, no prelo.

¹⁴³ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 210.

¹⁴⁴ Recordamos que S. João da Cruz chama à contemplação “ciência de amor” (2N 18, 5).

¹⁴⁵ S. Sánchez, 2010, p. 256. Acrescentamos, aqui, um outro dado, avançado por Borrel, a nosso ver importante: Agustí Borrel, retomando a etimologia da palavra contemplação - *contemplor* como resultado da união das palavras *cum*, ‘com’, e *templum*, ‘templo’ - recorda que templo é o âmbito sagrado, o lugar da presença da divindade. Deste modo, a contemplação insinua a observação da realidade divina presente no lugar sagrado. (Cf. 2010, p. 286).

¹⁴⁶ J. Velasco, 2009, p. 327. Velasco junta à contemplação o êxtase.

¹⁴⁷ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 43.

¹⁴⁸ Cf. E. Magalhães, 2015, p. 75.

¹⁴⁹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 71. O místico refere-se, aqui, a Is 32, 18.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 68.

¹⁵¹ Na fruição, segundo Bernardes, encerra-se o gozo e o bem da alma assim como o amor que esta tem a Deus (Cf. *LC II, E X*, p. 62).

existência do diferente de si e um abeiramento ao outro e à realidade separada de si mesmo. O homem pode contemplar uma vez que é de ser “cosmo teândrico, *microcosmos* que reúne em si todos os reinos do real.”¹⁵² E, neste sentido, continua o autor:

Deus tem a sua bem-aventurança em contemplar-se; também formou ao homem para a bem-aventurança de o contemplar.¹⁵³

A contemplação cristã, portanto, “não será uma volta para o próprio interior”, ela “será volta ao interior para remontar-se desde ele e mais além de si mesmo até à origem de que o nosso eu está permanentemente suculento.”¹⁵⁴ E, neste sentido, a contemplação é olhar, escuta, gesto fermentados de ternura e namoramento.

Nestes místicos portugueses, Deus é autor da contemplação. Esta funda-se no seu amor. Um amor que ilumina e enamora a alma, recetora plena deste ato amoroso. Como recetora, a alma entrega-se totalmente ao olhar amoroso divino, num misto de clareza e obscuridade, pois não alcança verdadeiramente, em termos cognitivos, o deleite que sente, apenas ama o que sente:

Quando a mente firma,
O olho espiritual, ao sol eterno,
E vê ali a luz, que sempre vive.
E nela se confirma,
De si lhe dá o governo,
Tomando de seu autor (de quem recebe)
A inconvertível espécie em que revive.¹⁵⁵

A verdadeira contemplação é fundada no fervente amor de Deus, com o qual o verdadeiro contemplativo deve ser unido e liado, e nele sorvido com todo o seu amor. Esta é a verdadeira sabedoria.¹⁵⁶

Para a mística portuguesa, a contemplação magnetiza todos os elementos constituintes do amor para os consagrar ao amado. Na voz do místico “é ter sempre os olhos interiores” no divino amado:

Mudai isto, Senhor, agora em nunca sair de meu coração, em levardes sempre atrás de vós meus olhos, e meu desejo, e amor, pois só ter-vos, sempre diante de mim, e ter sempre os olhos interiores em vós (...).¹⁵⁷

¹⁵² J. Velasco, 2010, p. 43.

¹⁵³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E IV*, p. 24.

¹⁵⁴ J. Velasco, 2010, p. 46.

¹⁵⁵ D. Manoel de Portugal, *Obras*, pp. 242-242v. Tradução nossa.

¹⁵⁶ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC III, DDI*, p. 29.

¹⁵⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 188.

Repousa a contemplação no silêncio da palavra, porque o olhar verbaliza o sentido da palavra interior: a fruição plena da presença do amado. Suspira a contemplação mística por ter olhos do amante divino:

(...) fazei que como me vedes vos veja, e me conheça como me conheceis.¹⁵⁸

Por mil páginas que se percorram nesta mística portuguesa, delas ecoa incessantemente o amor erótico, em verbo metaforizado sempre sublime:

Enfim, que meu Deus me peça o coração, qual um fino e enternecido amante, que requebra a sua amada esposa.¹⁵⁹

Todos estes componentes – desejo, sexualidade, alegria, prazer,... - congregados pelo amor na união dos amantes são, verdadeiramente, a cópula em ação. São eles que constituem, formam, modelam, definem a cópula. E se o são na unidade dos corpos humanos – envolvendo a pessoa toda – são-no também, para os místicos, na cópula unitiva com o próprio Deus. Eles concorrem em percurso ascendente de amor para a inevitabilidade da cópula divina. Seja imperativa ordem, seja incontornável convite, o grito de Leão Hebreu, “*Copulai-vos com o próprio Deus*”¹⁶⁰, enuncia o único caminho de felicidade para o homem. Até porque, esclarece, a felicidade não consiste no ato do conhecimento de Deus “que guia o amor, nem no amor que a tal conhecimento sucede”¹⁶¹. Depois de conhecê-lo, depois de amá-lo, o destino dessa relação é a “união copulativa” com o próprio Deus. Na entrega completa no ato amoroso, o amante leva o todo de si – a atração, a sensualidade, o afeto,... – e o todo do outro recebe em si. Ocorre isso no ato amoroso humano; o mesmo ocorre no divino ato amoroso totalizante. E se as virtualidades e sentidos do corpo são gramática de Deus, o desejo é realmente a sua sintaxe.

¹⁵⁸ *Ibidem*, TJ I, p. 297.

¹⁵⁹ Padre Manuel Bernardes, LC II, E II, p. 6.

¹⁶⁰ Leão Hebreu, DA, p. 53

¹⁶¹ *Ibidem*.

3. FUNDAMENTOS DO DISCURSO MÍSTICO

3.1. Fundamentos bíblicos

3.1.1. Sagrada Escritura e mística cristã: intimidades da revelação amorosa

A Sagrada Escritura tem penetrado de forma informativa e formativa os múltiplos campos do humano¹, atribuindo-se a ela o estatuto de grande arquiteta da antropologia e da história da nossa civilização.

A mística cristã, por natureza, está encarnada da palavra bíblica. Há, portanto, um carácter bíblico na mística cristã. Apesar da palavra *mística* não se encontrar nem no Antigo nem no Novo Testamento, o discurso místico cristão bem como o judaico têm como sua progenitora a palavra bíblica. Não como se uma fonte de inspiração romântica ou poética se tratasse, mas porque o místico realiza uma experiência de intimidade na relação amorosa entre ele próprio e um tu, mediada pela palavra bíblica, por toda a sua imagética, identificando-se com esta palavra, numa emoção que trespassa a própria palavra.

Sabemos que a Sagrada Escritura “é revelação de Deus em linguagem humana”, acarretando deste mesmo facto o problema hermenêutico.² Contudo, sabemos, também, que, sob modelos diversos, a mística realizou a aproximação ao texto sagrado sem pretensões de um estudo exegético, mas antes pela abordagem mais vivencial, orante e contemplativa em relação ao texto sagrado. Do mesmo modo, propomos esta nossa leitura bíblica, sem pretensões de exegese, mas antes como perscrutação, no texto sagrado, dos fundamentos da intimidade da experiência amorosa mística.

A intertextualidade ocorrida na mística denota mais o quanto a Sagrada Escritura expunha de forma translúcida todas as emoções e sentimentos do místico e quanto a identificação do “rosto” do tu-divino implicava a emergência da verdade do eu-místico.

A penetração no texto sagrado, por parte do místico não só percecione a sua inclusão na própria história de salvação e num povo amado por Deus, como, de forma primordial, inicia um processo de autoconhecimento, de nudez e de identidade, na

¹ Sobre a questão a influência da bíblia pelo mundo cultural e formativo do humano leia-se A. S. Vaz, 2006, pp. 443-454.

² L. A. Schökel, 1986, pp. 96-97.

descoberta de um tu no seu próprio coração: “*Que é o homem para te lembrares dele, o filho do homem para com ele te preocupares?*” (Sl 8, 5); “*Que é o homem, para lhe dares importância e fixares nele a tua atenção, / para que o observes todas as manhãs e o proves a cada instante?*” (Jb 7, 17-18)

A inevitável relação com o texto sagrado transporta em vasos humanos um tu divino presente no coração do místico, que ele próprio descobre. Esse “escutar” e “sentir” um outro no seu coração eleva o místico ao questionamento e à consciência de si mesmo. No amo-te acontecido no coração do místico, o místico contestará: “*Senhor, Vós me perscrutais e conheceis. Como poderei ausentar-me do Vosso Espírito e como fugir à vossa presença?*” (Sl 139, 1.7); “*Quanto amo, Senhor, a Vossa lei!*” (Sl 119, 97).

Na intertextualidade que o texto bíblico permite, o eu-místico entra em similitude de experiência que o crente bíblico realiza de um tu, que se apresenta como misterioso, escondido (Is 45, 15), mistério insondável (Is 40, 28), impenetrável, carente de transparência, apresentável pelo nome “*Eu sou aquele que sou.*” (Ex 3, 13-15; 6, 2). Contudo, este tu, surge no texto sagrado como “a primeira personagem pessoa”, um tu “Criador, Mistério de Vida, que se revela”.³ O povo, por seu lado, “é o que O deve manifestar visivelmente no teatro da história.”⁴

É nesta atmosfera de mistério que Artola e Caro asseguram que “a palavra de Deus é uma realidade de fé. Por isso, o único método teologicamente aceitável é o que, partindo da fé na dita palavra, examina nos textos bíblicos o alcance exato das afirmações sobre a locução divina. Ora bem, a Escritura possui um critério diferenciador do que é na verdade a palavra de Deus. “É a afetividade absoluta da palavra, a que distingue de toda a outra linguagem. (...) Há uma afetividade performativa, própria da palavra humana, mercê da qual a locução realiza o que expressa. Esta afetividade cresce

³ J. C. Neves, 2006, p. 264. Sobre a questão do nome de Deus leia-se A. Vaz, “*este é o meu nome para sempre*”. *Revelação do nome Yahvé* (Ex 3, 13-15), 2008, pp. 51-56).

⁴ *Ibidem*. Acrescenta Neves: “ser pessoa é ser manifestação e comunicação deste Deus e desta comunidade de vida. (...) Na Bíblia há Deus, há mundo e há humanos. O mundo e os humanos são criação. (...) Tudo é história personalizada em mediações de pessoas autónomas e livres, isto é, que podem escolher a bênção ou a não-bênção, a vida ou a morte”. (p. 265). Havia a clara noção para o homem bíblico que *é* carne, alma e espírito em unidade de vida. “Viver é ser carne (*basar / sarx*), alma (*nefesh / psyche*) e espírito (*ruah / pneuma*)” (p. 267). “O ser pessoa não depende de uma natureza humana com todos os seus predicados de individualidade, asseidade, liberdade, mas de uma vida inteligente, livre, amorosa, relacionada com a berit ou aliança com um Deus que liberta e salva.” (p. 269). Esta realidade muda no Novo Testamento; ser pessoa é *viver à maneira de Jesus*. “Jesus abre os horizontes da ontologia fechada a um determinado tempo e cultura.” (p. 271).

quando a utilização da palavra supõe a presença de realidades mediata e imediatamente vinculadas com a divindade.”⁵ E a fé não se desloca dos afetos, nem estes da verdade:

*Agora, ó Senhor Deus, só Tu és Deus,
e as tuas palavras são a própria verdade.
Já que prometeste ao teu servo estes bens, /
abençoa, desde agora, a sua casa,
para que ela subsista para sempre diante de ti:
porque Tu, Senhor Deus, falaste
e, graças à tua bênção,
a casa do teu servo será abençoada eternamente. (2 Sm 7, 28-29)*

Não só a fé não se desliga dos afetos, como se move neles de forma intensa. Se este texto de Samuel – um clássico da religiosidade político-messiânica – consegue representar a relação intensa como instauração da mística, de que falamos, que dizer do arrebuo místico na palavra individual de Jeremias?

*Seduziste-me, Senhor,
e eu me deixei seduzir!
Tu me dominaste e venceste.
Sou objeto de contínua irrisão,
e todos escarnecem de mim. (Jr 20,7)*

Então, podemos afirmar que a experiência mística – enquanto experiência de um ser formado e plasmado pelas mãos de um tu⁶ - acontece ao nível da metafísica da consciência que a relação implica. A descoberta do outro divino coloca o místico num frente a frente consciente, fazendo com que surja do seu interior um ditame de perguntas, levando-o a nomear o tu, nomeando-me a si mesmo. Esta experiência de cumplicidade, que é, antes de tudo, uma intimidade comporta e reposiciona toda a existência mística. Só a consciência de um tu, no eu, faculta toda a metafísica da sexualidade, assim como permite o atingir de todas as intencionalidades e intimidades implícitas nessa relação amorosa com o tu. Todo o pensamento, gesto, olhar, palavra do eu permitirá exprimir-se de forma amorosa ao tu, numa emoção sem par; apenas porque são consciência de existência eu-tu. Melhor dizendo – e se nos posicionamos a partir da perspectiva da experiência mística – toda esta expressão acontece no amor e no erotismo revelados e desejados, porque ela é da esfera da metafísica da sexualidade. Toda a dimensão erótica é circuito de transcendência.

Assim sendo, na relação com o texto bíblico, o místico efetua a experiência fundante de uma relação eu-Tu. Vincula-se, não apenas como porto-seguro, mas essencialmente como acontecimento de identidade e intimidade, de ânsia de presença,

⁵ A. M. Artola e J. M. Sánchez Caro, 1989, pp. 28-29.

⁶ Cf. SI 119 (118), 73.

de toque e de pertença; uma experiência de corporeidade. Distancia-se – nesta consciencialização real do desejo desse tu – do anonimato, do comportamento ambiente e da anedonia, da asseidade, que não consegue nomear nem tampouco desassossegar. Desperta para a surpresa da presença do tu, numa ductilidade de emoções e afetos que desinstalam a aparente quietação do eu. Inicia, fatalmente, uma experiência de atualização identitária e amorosa *com, na e pela* palavra sagrada. É o próprio compósito da relação divina-humana cristã que não se esgota numa dualidade, mas na relação trina e comunitária. Geneticamente, a experiência mística forma-se na palavra sagrada, por esta ser uma completa história de amor. E disso o místico tem consciência quando diz: “- Parece que bastava para provar o trabalho da vida o que eu tomei em to mostrar pelas histórias divinas, mas para não faltar nada, tratarei alguns exemplos das humanas.”⁷. Neste âmbito, o texto sagrado, como experiência do amor revelado, constitui-se, geneticamente, como uma prolepse da própria experiência mística e do azougueamento do discurso místico, fazendo transparecer a formulação de um humano que desenvolve fenomenologicamente a sua empatia.

Estamos perante um quadro da audiência na palavra, para que o tu, nesta mesma palavra encontrado, penetre na consciência do sujeito místico. Simplesmente, porque a mensagem bíblica “contém a substância do mistério que se propôs à assimilação pessoal do crente. Se se lê como teologia narrativa, a Sagrada Escritura propõe-nos as experiências fundadoras de toda a vida cristã.”⁸ Experiências essas que “trazem uma pedagogia para a vida espiritual do cristão.”⁹

Querendo ir mais fundo, o místico como que encarna as confidências divinas para nos segregar toda a erotização dessa intimidade. É a metaconsciência de Elias, na expressão acabada de “*em cuja presença estou*” (1 Rs 17, 1), enquanto homem que fez do seu estar de pé diante de Deus a fonte da sua própria identidade.¹⁰ A mesma que terá Frei Amador Arrais: “está em Deus quem O ama e [quem] Deus nele faz a Sua habitação, e toma casa, não como hóspede, mas como morador.”¹¹

O místico entra, pois, em processo de identificação com as imensas experiências bíblicas: a da criação, a do êxodo, a da terra prometida, a da relação amado-amada, a da ausência e presença, a do louvor e silêncio, a do sofrimento e pecado, promessa e

⁷ Frei Heitor Pinto, *IVC II*, p. 128.

⁸ Charles André Bernard, 2011, p. 65.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cf. M. M. Larios, 2010, p. 135.

¹¹ Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDTTC*, p. 394.

encarnação, catacumbas e rua, medo e certeza, a da espera e a da construção, etc. E aí, sente-se ele mesmo incluído na história do povo de Deus, alvo desse amor portanto. O místico compreende, assim, que “a mística bíblica é uma mística dos olhos abertos e das mãos operosas.”¹² Na ânsia de encaração do amor divino, a experiência mística cristã se esforçará por captar toda a extensão desse mesmo amor. Nesta linha assumimos a expressão de Zolla: “Todas as Escrituras são matéria inflamável, pretextos do místico.”¹³

A esta “matéria inflamável”, encontramos-na na eleição que os místicos fazem de alguns dos livros vetero e neotestamentários, como são o caso dos de Job, dos Salmos, do Cântico dos Cânticos, de Ezequiel, de Oseias, de Jeremias, dos Evangelhos, do *corpus* paulino e do *corpus* joanino. O místico percebe neles o elo de pertença, pela práxis atualizada do amor divino. O penetrar do texto sagrado é esse momento oportuno de romper o véu do efêmero humano, para se entender a transparência do eterno no tempo humano. “*Amar a Deus em tempo, para o amar por toda a eternidade; amar a Deus nesta vida livremente, para não deixar de amá-lo na outra sem fim*”¹⁴, afirmava Manuel Bernardes, numa consciência bíblica do amor de Deus.

Esta ágora (*ἀγορά*, reunião) das duas naturezas amorosas terá a sua tradução mística na palavra humana, simbólica, metafórica, onde a sexualidade e o *eros* espelharão os traços dessa mesma relação. Na expressão de Ramos:

Os temas do amor de Deus pelo povo, tal como se encontram metaforicamente expostos nos livros de Oseias, Jeremias, Isaías, Ezequiel, exprimem as dimensões de afetividade implicadas naquela relação interpessoal em termos que derivam do discurso amoroso e, até certo ponto erótico mesmo. Tendo a relação enunciada a ver com Deus, o erotismo implicado pode ser considerado do domínio metafórico e carrega diretamente ideias religiosas e não sexuais. (...) O uso teológico como metáfora revaloriza o conceito, como que o metaforiza num nível superior, projetando-o para um significado mais subtil e semanticamente enriquecido. (...) Esta confluência semântica entre erotismo e teologia ou mística aproxima os dois amores; e até mesmo a dimensão de paixão, por vezes difícil de gerir, mantém neste contexto uma razoável dose de univocidade, talvez até mais pertinente do que o amor simples.¹⁵

A palavra bíblica converte-se, nesta dinâmica ontológica, em *koinonia* (*κοινωνία*, comunhão) entre esse tu amante e o eu místico amado. E, na sua atualização, através da intimidade com o texto bíblico, a palavra bíblica converte-se em *kairós* (*καιρός*, momento oportuno) da experiência bíblica na experiência mística: “*Na verdade, a palavra de Deus é viva, eficaz e mais afiada que uma espada de dois gumes;*

¹² P. Betto e L. Boff, 2010, p. 59.

¹³ E. Zolla, 2000, p. 245.

¹⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E II*, p. 62.

¹⁵ J. A. Ramos, 2009, p. 223. As referências que o autor dá de Oseias, Jeremias, Ezequiel, são respetivamente: Os 2, 4-25; Jr 2-4; Is 54, 4-10; Ez 16 e 23.

penetra até à divisão da alma e do corpo, das articulações e das medulas, e discerne os sentimentos e intenções do coração” (Heb 4, 12).

Tudo é acontecimento amoroso, nesta realidade relacional. Tal como o mundo criado e um povo foram gerados do amor do divino amante, a existência da experiência mística resultará desse mesmo útero amoroso. Uma assinatura da dimensão histórica de todo o amor. Uma relação iniciada por esse tu, percebida e consentida livremente pelo sujeito, em dinâmicas de correspondência mútuas. Esta *koinonia* e este *kairós* constroem uma consciência bíblica na esfera conceptual da consciência mística. Há, por assim dizer, um conteúdo noético, impregnador de palavra, logo, enunciador e denunciador de realidades existenciais e transcendentais. Na *koinonia* é o já acontecido e o acontecer da relação, pela união que faculta, uma vez que teve um princípio na eternidade do tu e num momento específico da consciência humana; no *kairós* é o agora do acontecer da relação amorosa, *projetando-se* para o sempre eterno, porque esta relação procurará a sua origem de destino. É a energia da palavra sagrada em ação, que que em forma de casulo de leitura meditativa vai movendo afetos, gerando metamorfoses. Segue esta mesma linha Armindo Vaz quando afirma “A Bíblia tem a incontornável vocação para ser motor da vida e para lhe infundir frescura. (...) O crente lê-a como palavra fundadora que faz apelo à sua consciência – ‘ao seu coração’, diz-se em termos bíblicos. Palavra de Deus, consciência e sentido último do viver estão juntos ou caem juntos.”¹⁶ Intencionalidades que se descobrem e que constroem a transcendência humana e a imanência divina. Uma *koinonia* e um *kairós* que mais não é do que a ação da palavra que toma posse do homem de forma irresistível.¹⁷ Por isso, a palavra bíblica assume um valor de autopistia.¹⁸ Padre Manuel Bernardes enuncia-o afirmando:

I. A palavra Divina converte as almas (sublinhando o Sl 118 *refere-se ao 119*; e Is 55);

II. A palavra Divina contém verdades sólidas;

¹⁶ A. S. Vaz, 2003, p. 97.

¹⁷ Cf. A. Artola e J. Caro, 1989, p. 32. Os autores referem, neste âmbito, a passagem de Ez 2, 8-9: “*Tu, porém, filho de homem, escuta o que te digo. Não sejas rebelde como aquela gente rebelde. Abre a boca e come o que te vou dar*” / *Olhei e vi uma espécie de mão que se dirigia para mim, segurando um manuscrito enrolado*”. Um simbolismo que do assimilar a palavra de Deus no interior do profeta, a perfeita identidade ente a palavra divina e o profeta.

¹⁸ Artola e Caro desenvolvem, ainda, a questão da Bíblia como autorreferência como livro religioso. Há uma estrutura de três elementos que surgem como unidade na relação divino-humano: “No começo – tanto de Israel como da Igreja – há um evento fundante em que intervém a Divindade revelando-se. O evento provoca o ato de fé e dá o ser ao povo de Deus. Ambos os momentos se expressam numa resposta que é uma confissão de fé e um ato de submissão ao querer de Deus, que toma a forma de lei e se narra numa história.” A intervenção Divina e a resposta humana vão-se repetindo na história. (Cf. 1989, pp. 159-161).

- III. A palavra de Deus ensina coisas úteis, para a nossa reforma, e perfeição (sublinhando Is 48, 17);
- IV. A palavra de Deus não é atada (sublinhando 2 Tm 2, 9);
- V. A palavra de Deus penetra e imprime-se nos corações (sublinhando Heb 4, 12);
- VI. A palavra de Deus tem fogo, fervor e espírito (sublinhando Sl 119);
- VII. A palavra Divina é aborrecida dos demónios;
- VIII. A palavra Divina acomoda-se à capacidade de quem a ouve.¹⁹

Numa radiografia simbólica, vemos o coração, qual lugar do código semântico do amor do tu revelado, qual espelho polido dos atributos do tu-amante.

Há como que uma essência natural bíblica no texto místico, fruto de extratos recolhidos de experiências do *logos* bíblico e das experiências humanas e religiosas, numa elevada qualidade evolutiva, que se alcança nesse *kairós* de intimidades amorosas. Delas temos o poemático bíblico, qual ressonância vibracional de duas intimidades intencionais.

Os elementos do mundo e os mitos prestar-se-ão, quais mediadores preferenciais à contemplação amorosa do divino, como refere Armindo Vaz, numa leitura dos relatos de Gn 1-11. Esta narração, diz o autor, “é mediação para a contemplação do invisível no visível, do transcendente no imanente.” E reforça, “o mito é um lugar teológico de revelação”, sendo que o “objeto de contemplação do mitógrafo compendiava-se em Deus criador.”²⁰ Neste enquadramento, a lógica racional rende-se ao afeto à palavra e ao silêncio: “Gn 1 sugere ao crente que seja poeta e contemplativo.”²¹

O espanto pelo tu descobre-se na experiência de uma revelação confidenciada da palavra bíblica, onde o humano joga todas as suas intencionalidades, transparências e corporeidade. Revela-se o eu-místico, na revelação do tu. Estamos perante a sequela da entrada de intimidade com o texto sagrado: a apresentação dos nus humano-divino e a “desintoxicação” do sujeito místico, na leitura que faz nos textos bíblicos, na procura de identidade.

Este é o desenvolvimento que queremos apresentar numa busca de sentido para a compreensão da profunda fundição que encontramos nos dois textos – o texto sagrado e o texto místico – não como letra morta, mas como uma fusão de experiências vivenciais, construções ontológicas, teológicas e literárias de idiossincrasia.

¹⁹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *D II, Que da Perdição de muitas almas é causa não se pregar a palavra Divina, sincera e evangelicamente*, 1908, pp. 80-81.

²⁰ A. S. Vaz, 2010, p. 83.

²¹ *Ibidem*, p. 93.

3.1.2. A experiência mística na palavra veterotestamentária: o espanto de intencionalidades e intimidades

“Isto faz o meu coração palpitar e saltar de espanto no meu peito” (Jb 37,1)

Não podemos questionar a inevitabilidade da atração da mística pela palavra divina. Contudo, podemos questionar o modo como o místico cristão experimenta o amor de Deus através da sua palavra. Como penetra ele no coração impenetrável de Deus através da sua letra? Por que montes, por que desertos, por que letras, por que véus acede o místico à geografia ignota da sabedoria de Deus? Longe de a nossa ser uma preocupação exegética, pretendemos ver apenas em palco os fundamentos que orientam uma mística alicerçada no amor experimentado na palavra sagrada.

Já no Antigo Testamento, a experiência mística aparece no substantivo mistério, referindo-se ao Deus escondido (Is 45, 15).²² Porém, este Deus é, para o místico, um tu próximo, que se mostra, fala, toca, torna-se presente. Longe de um outro absolutamente transcendente, esgotado no poder sagrado, necessitado de mediadores para o contacto com o seu Deus, o místico percebe a revelação de um tu coprojetor de um plano humano de vida, como vemos nos grandes relatos de vocação (Cf. Is 6; 42, 1-7; 49, 1-6; 50,4-9; 52, 13-53, 12; Jr 1; Ez 1-3; Os 1-3. Um ser capaz de “pegar” no homem e lhe confiar uma missão: *O Senhor pegou em mim, quando andava atrás do meu rebanho e disse-me: "Vai e profetiza ao meu povo Israel"* (Am 7, 15).

Não há experiência mística sem a travessia veterotestamentária da experiência do tu amor. Na palavra sagrada do Antigo Testamento encontramos fontes de um reencontro do homem consigo mesmo e de um tu que o desenha, de um Deus que se encanta desvelando o seu mistério, do amante que se mostra desejoso de ser amado e do justo que equilibra o sentido da vida. Nesta travessia comprometedora, o místico descobre um tu que é *palavra criadora, interrogativa, esperante, presença escondida e revelada*.

Sendo *palavra criadora*, o tu tudo envolve, tudo enche e atravessa o todo, orienta para o alto. Tudo aparece desnudado à sua face:

*Será que Eu sou Deus só ao perto
e não sou Deus ao longe?
- oráculo do Senhor./
Poderá alguém ocultar-se em lugares escondidos
sem que Eu o veja?
- oráculo do Senhor.*

²² Cf. M. Assémat, 2000, p. 97.

Porventura não sou Eu que encho o céu e a terra?
- oráculo do Senhor. (Jr 23, 23-24)

Contemplar a sua obra torna-se inevitável. E este olhar prolongado – contemplação – converte-se em expressão humana de amor: *“Pensa, antes, em glorificar as suas obras, que tantos homens celebram nos seus cantos. Todos os homens as contemplam e todos as admiram desde longe”* (Jb 36, 24-25).

Sendo *palavra interrogadora*, Deus leva o homem a descobrir-se: *“Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: «Onde estás?»*” (Gn 38, 2); *“Tendo chegado ao Horeb, Elias passou a noite numa caverna, onde lhe foi dirigida a palavra do Senhor: ‘Que fazes aí, Elias?’ ... Depois do fogo, ouviu-se o murmúrio de uma brisa suave. Ao ouvi-lo, Elias cobriu o rosto com um manto, saiu e pôs-se à entrada da caverna. Disse-lhe, então, uma voz: ‘Que fazes aqui, Elias?’”* (1 Re 19, 9. 13); *“Cinge os rins como um homem; vou interrogar-te e tu responder-me-ás”* (Jb 38, 3). Interrogações pelas quais o místico empreende todo um processo de contemplação, seguindo as declarações de Velasco: *“...o início do processo da contemplação não está na procura de Deus pelo homem; no homem que se pergunta por Deus; mas, ao invés, no descobrir-se a si mesmo perguntando por Deus (...).”*²³ Uma dinâmica de proximidade e de abandono do anonimato que só o amor é capaz de criar, capacitando o místico a descobrir Deus no seu coração e no mundo criado, habilitando-o para um projeto de vida em liberdade, oferecendo-lhe, assim, como berço a mátria, terra mãe, e como destino a pátria, casa do Pai.

Sendo *palavra esperante*, o tu fala em caminho de eternidade (Jr 23, 2-8. 17). Um tempo que não se inicia no amanhã sem sentido de início, mas uma eternidade que se goza desde já. Naturalmente, esta noção redescobre-a o místico nesse *kairós* da palavra acontecida. É que a espera é condição do amante, a própria constituição ontológica do amor. O tu, surge, na palavra da aliança antiga, como o expectante desassossegado da configuração consentida do amado: *“Até quando, ó simples, amareis a ingenuidade?”* (Pr 1, 22)

Sendo amante, o tu engendra-se no coração do homem, acariciando, sussurrando palavras de amor, sorrindo, declarando amor esponsal, gesticulando formas de amor, confidenciando com quem ama. E para quem o ama, ele guarda a sua intimidade (Pr 3, 32). Gerado do seu amor eterno, este tu revela o seu projeto de felicidade e prosperidade

²³ J. Velasco, 2010, p. 44.

para com o amado. Fá-lo em liberdade, numa prolepse do projeto de vida do eu-desejado: Gn 22, 15-18; 28, 14-15; 28, 16-22. A práxis deste amor confessado no mandamento maior, definição da felicidade de vida do ser criado, ganha a forma de morada no eu que se sente amado:

Escuta, Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é único! /Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças. / Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração. / Repeti-los-ás aos teus filhos e refletirás sobre eles, tanto sentado em tua casa, como ao caminhar, ao deitar ou ao levantar. / Atá-los-ás, como símbolo, no teu braço e usá-los-ás como filactérias entre os teus olhos. /Escrevê-los-ás sobre as ombreiras da tua casa e nas tuas portas. (Dt 6, 5; ver Mc 12, 30; Mt 22, 37; Lc 10, 27);

Este tu amante, entendido como entidade e expressão máxima de amor, entra na consciência humana mística impregnando de amor a própria existência: ontologiza-se e maternaliza-se, paternaliza-se e antropomorfiza-se (Is 41 4. 8-10; Ez 34, 11-17. 23-31; 36, 10ss; Os 2, 1; 11, 1. 3-4). E como todo o amor tem uma história, mesmo o bíblico²⁴, o místico revê na criação humana (Gn 2, 18-24) a clara interpretação dessa noção inequívoca. A existência humana resulta da renúncia, por parte do tu-criador, da nocividade da solidão humana. A ajuda (*'ézer*) oferecida a Adão, por parte deste Tu, uma ajuda adequada (*Kenegdó*), qual paraninfo, possibilita-o à descoberta de um outro nomeando o outro, fazendo a sua primeira experiência humana de amor na afirmação do *“agora sim”* (Gn 2, 23). *“Só se pode falar de enamoramento quando o amor foi declarado, a declaração manifesta a doação de si mesmo.”*²⁵ *“O terráqueo (Adão) converte-se em varão ('ish) no frente a frente à mulher ('ishá). O ser humano sai do anonimato e é capaz de identificar-se frente ao outro, igual e diferente. Nasce a autoidentidade, a comunicação, a unidade, a atração e o desejo, assim como a comunhão fecunda e criativa.”*²⁶ Nasce a possibilidade de alteridade e de intimidade face ao outro semelhante e diferente. É a experiência declarada pelo Cântico dos Cânticos: neste amor, o espiritual está totalmente encarnado e a carne está totalmente assumida pelo espírito. Por isso diz: *“eu sou do meu amado e os seus desejos voltam-se para mim.”* (Ct 7, 11); que ressoa no salmista: *“Tu criaste o meu interior.”* (Sl 138, 13)

Porque *“o amor exige reciprocidade, mas não simetria”*²⁷, o tu, eterno amante - *“Com amor eterno eu te amei”* (Jr 31, 3) - experimenta, ele mesmo, o amor humano. Uma assimetria relida numa perspectiva maravilhada, através de uma reciprocidade ao amor do tu amado: *“Tomar-vos-ei para mim como povo e Eu serei para vós Deus”* (Ex

²⁴ W. Jeanrond, 2013, p. 66.

²⁵ B. Oliveira, 2005, p. 33.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ W. Jeanrond, 2013, p. 43.

6,7). Mas a assimetria dum tão grande amor, conhece também a não reciprocidade, mercê da fragilidade do amado, cujo amor nem sempre conhece a fidelidade ao amante: *“Então, disse-me: «Filho de homem, dirige-te à casa de Israel, e leva-lhes as minhas palavras. (...) / [Mas] a casa de Israel não te quer escutar, porque não me quer ouvir a mim; pois os da casa de Israel são de cabeça dura e coração obstinado. (...) / Não tenhas medo deles, não receies diante deles, porque são gente rebelde.”* (Ez 3, 4. 7. 9). *“O Senhor começou a falar a Oseias, dizendo-lhe: «Vai, toma por mulher uma prostituta, e gera filhos de prostituição, porque a nação não cessa de se prostituir, afastando-se do Senhor.”* (Os 1, 2) *“O meu povo é inclinado a afastar-se de mim; quando se convida a subir ao que está no alto, ninguém procura elevar-se”* (Os 11, 7); *“Não desafogarei o furor da minha cólera, não voltarei a destruir Efraim; porque sou Deus e não um homem, sou o Santo no meio de ti, e não me deixo levar pela ira.”* (Os 11, 9).

Agora, na experiência bíblica deste tu amante, o místico percebe a dimensão da fidelidade e da liberdade. Longe do tu amado, na infidelidade, a experiência da prostituição (Jr 2-4; Ez 16, 15-36; Os 2, 4ss), da rebeldia (Ez 2, 6-7; Zc), da soberba (Abd 1, 3), da não-pertença e da solidão (Os 13, 9ss), da vergonha (Abd 1, 10), da não-identidade e do exílio (Ez 10, 1-8; 2 Rs 24, 10-17; 25, 8-12; Zc 13, 8-9; 1,3; 8, 11; 14, 2) do não-ser e do não-ter (Ez 16, 15-36; Os 13, 3), do desespero (Lm 1, 1-3.11; 2, 6. 14. 11-12. 19-20; 3, 25s; 5, 2-5. 11-12) e da incapacidade e da saudade (Sl 137). Na fidelidade, o sentimento de existência, de pertença, de amor, o “tempo dos amores”, na expressão metafórica erotizada:

Passei, então, junto de ti e vi que te agitavas em teu sangue. E disse-te: 'Vive em teu sangue.' / Fiz-te crescer como a erva dos campos; e ficaste grande; e cresceste, adquiriste uma beleza perfeita; os teus seios formaram-se e chegaste à puberdade; mas tu estavas nua, completamente nua. / Então, passei de novo perto de ti e vi-te; e eis que o teu tempo era o tempo dos amores. Estendi sobre ti a ponta do meu manto e cobri a tua nudez. Fiz, então, um juramento e estabeleci contigo uma aliança - oráculo do Senhor Deus. E ficaste a ser minha. / Banhei-te em água, lavei o sangue que te cobria e ungi-te com azeite. / Vesti-te com vestes bordadas, calcei-te sandálias de cabedal fino, cingi-te a cabeça com um véu de linho e cobri-te de seda. / Ornei-te de joias, pus-te braceletes nos pulsos e um colar ao pescoço. / Coloquei-te um anel no nariz, brincos nas orelhas e uma coroa de ouro na cabeça. / Ficaste, assim, ornada de ouro e prata; o teu vestido era de linho fino, de seda e recamado de bordados. Como alimento, tinhas a flor de farinha, o mel e o azeite. Tornaste-te extraordinariamente bela e chegaste à dignidade real. / O teu nome espalhou-se entre as nações, graças à tua beleza; porque ela era perfeita, por causa do esplendor de que Eu te havia adornado» - oráculo do Senhor Deus. (Ez 16, 6-14)

O místico descobre o quanto a palavra amor (*hesed*), é o fundamento bíblico de toda a existência humana, transformando-se na palavra-chave do livro dos Salmos²⁸ e dinâmica fundamental do Cântico dos Cânticos, de Oseias e de Ezequiel. Em Jr 31,3 o conceito desdobra-se numa dupla complementar que é amor (*'ahabah*) e ternura/fidelidade/misericórdia (*hesed*). Entre ambos os conceitos se joga grande parte da relação amorosa.

Este povo, “*Filhos do Deus vivo*”, utilizando a expressão oseiana (Cf. Os 2, 1), “*raça de gente rebelde*”, na formulação ezequiana, surge envolvido e integrado nesta relação de amor divino; é a corporalização integral da relação, afastando, desta forma a abstração e a distanciação, como se de uma teoria se tratasse: a) o homem é criado à *imagem e semelhança* de um tu (Gn 1, 26); b) na semelhança com este tu, este mesmo tu dá-lhe uma “auxiliar semelhante a ele (Gn 2, 18-24); c) escuta e obedece à palavra (Ex 3, 4-6); d) inclina o seu coração para conhecer e compreender o tu que se revela (Pr 2, 1-5).

Sendo presença *escondida e revelada* do amante, o tu estabelece a aliança com o eu-frágil do seu amante. Tomando constantemente a iniciativa, o tu-divino sai de si, qual amante para a declaração de amor eterno; recebendo-o em si, o eu-amado acolhe-o no seu coração, numa procura incessante do rosto do amante, na tentativa da compreensão deste amor, contemplando a sua presença, padecendo nos silêncios do amante apesar de, tantas vezes, se distrair com outros amores, constituindo-se assim como o amado frágil e infiel (Os 2, 4-25; 11, 2.7). Nesta relação assimétrica, o tu surge como o fiel amante; o homem, mirado por esse tu, mirando o tu, surge como o eterno aprendiz do verdadeiro amor, como tão claramente encontramos em Oseias 11, 8:

*Como poderia abandonar-te, ó Efraim?
Entregar-te, ó Israel?
Como poderia Eu abandonar-te, como a Adma,
ou tratar-te como Seboim?
O meu coração dá voltas dentro de mim,
comovem-se as minhas entranhas.*

Oseias, o profeta iniciador da imagem sponsal descritiva da fidelidade e infidelidade do amado para com o amante²⁹, coloca em locução simbólica esta natureza

²⁸ Cf. B. Moriconi, 2010, pp. 97-121. Diz Moriconi que “o Amor (em hebraico *hesed*) é a palavra-chave do livro dos Salmos. Das 245 vezes que o termo aparece na Bíblia hebraica, mais de metade (127), registam-se no saltério, expressando e resumindo a relação homem-Deus no saltério.” (pp. 115-116).

²⁹ Cf. A. Vaz, 1997, p. 102. Armindo Vaz recorda neste sentido que a Bíblia passou a ver o amor dos homens e mulheres à luz do modelo divino. A metáfora nupcial deve-se essencialmente à corrente profética que “interpretou a história de Israel como uma ‘história de amor’ sponsal, com um movimento

de amor; uma narrativa que “é símbolo duma relação superior dentro da aliança”³⁰ entre os dois amantes. Em plano, neste colorido de metáfora matrimonial, está todo o empenho do amante em “recuperar a esposa”.³¹ Por isso, o eu faz a experiência da efetiva intelecção da sua capacidade de amar e exclama: “*O Senhor está realmente neste lugar e eu não o sabia!*” (Gn 28, 16).

Todo o amor é pessoal, íntimo, assinado, gratuito, exclusivo. Se, na sua humanidade, entre os seus pares e entre ele e o criado, o amor tem nome, o místico facilmente percebe, nos textos veterotestamentários, que o amor deste tu revelado, sendo universal, integra e expressa-se de forma singular e individual a cada eu. Por isso, conhece cada eu pelo nome, por isso lhes destina uma vocação (Ex 3, 1-22; Jr 1, 4-5); por isso lhes prepara uma casa, por isso, os escolhe, por isso lhes perdoa, por isso só ele conhece o íntimo de cada um deles, por isso a extensão do seu amor lhe dá a exclusividade e poder, porque a essência do amante é dizer o seu nome e a sua verdade: “*Escuta, Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é único!*” (Dt 6,4); “*Vê: Deus é sublime no seu poder. Que mestre lhe é comparável? Deus é grande demais para o podermos conhecer; e o número dos seus anos é incalculável*” (Jb 36, 22. 26); “*Eu sou o Senhor e não há outro, não existe outro Deus além de mim. Concedo-te a insígnia do poder, embora não me conheças. Assim saberão, do Oriente ao Ocidente, que não há outro fora de mim. Eu é que sou o Senhor. Não há outro.*” (Is 45, 5).

Curioso é que, no processo amoroso eu-tu, o “cara a cara” se realiza no tempo de cada um dos amantes: “*Para tudo há um momento e um tempo para cada coisa que se deseja debaixo do céu.*” (Ecl 3, 1; Cf, ainda 3, 2ss); “*Aquilo que é já existiu, e aquilo que há de ser já antes foi; Deus vai à procura daquilo que não se encontrou.*” (Ecl 3, 15). Ora, é esta uma outra *koinonia e kairós* entre a mística e o texto de Job.³² A mística

dialético e dramático de procura de satisfação, de aproximação e afastamento, de união e separação, de fidelidade e infidelidade” (p. 101-102). Jeremias recorre igualmente à metáfora aqui enunciada, a um amor ferido pela infidelidade amorosa (*hesed*) de Israel (2, 2) e a ternura sem fim do amor de Deus (Jr 31, 3-4) (p. 103). Não longe desta imagética surge Ezequiel, “que tinha vivido na própria carne a força do amor pela sua mulher (24, 15-27)”, onde mais uma vez “o amor de Deus não tem limites: rompe com a cadeia das perversões humanas.” (cap. 16) (pp. 104-105). No sentido de “sublinhar a persistente fidelidade do esposo/Deus e para encutir na esposa a esperança do iminente reencontro”, o *Dêutero-Isaías* vale-se desta mesma metáfora. (...) “Este profeta anônimo do séc. VI (...) afirma o primado do amor indefetível de Deus-esposo, em que a sua eleição amorosa se vê a ressoar antes da resposta humana: ‘Tu és precioso aos meus olhos; és digno de estima e eu amo-te’ (43, 4; Cf. Ex 19, 5-6).” Segue-se, ainda, outro texto importante de *Dêutero-Isaías* como (54, 1-10) (p. 105).

³⁰ A. Vaz, 1997, p. 102.

³¹ *Ibidem*.

³² O livro de Job configura-se, para a mística, como um livro místico por excelência, uma vez que contém o protótipo da pergunta original mística: *quem és Tu, no sentido da minha existência?* Schökel e Díaz referenciam o texto de Job como a cúpula da literatura universal, muito superior a qualquer outra que se

é, na sua essência, o resultado de contínuos monólogos, onde a relação se ductiliza, numa flutuação de sensibilidade às afinidades e interrogações eu-tu. Esta realidade intertextualiza-se com o livro de Job, “um drama com muito pouca ação e muita paixão.”³³

Job coloca em cena as “situações humanas de limites e respetivos porquês: porquê o nascer, o morrer, a doença, a desgraça, o bem e o mal?”³⁴, sendo que “o que está em causa não é Job, mas Deus: como explicar os ‘porquês’ do sofrimento e da desgraça, das situações-limite dos humanos?”³⁵ A natureza do amor implica o momento da verdade, o da “desintoxicação” das fantasias, das interferências turvas, contaminações conceptuais, venham elas de onde vierem. É esse momento de purificação que leva à construção da clara noção do outro, para Job, para qualquer Job que só consegue alcançar a imagem do tu amado pelo ignorar das terceiras vias, pela depuração das formulações acabadas de outros; que só o alcança através de uma “*solidão interior*”, usando a expressão de Mestre Eckhart e de Isabel da Trindade. Dum ver no invisível, se trata.

*Quem é que obscurece assim o desígnio divino,
com palavras sem sentido?
De facto, eu falei de coisas que não entendia,
de maravilhas que superavam o meu saber. /
Eu dizia: 'Escuta-me, deixa-me falar!
Vou interrogar-te e Tu me responderás.' /
Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti,
mas agora vêem-te os meus próprios olhos. (Jb 42, 3-5)*

Nada tem a ver com uma meritocracia do eu e muito menos de uma crise de abulia. A questão é mais profunda no que toca à construção do outro na intimidade do eu e vice-versa. A verdadeira identidade do tu terá de sofrer um processo de filtragem na mente e no corpo, através de uma descarga do afeto e da própria natureza da constelação mental do eu, num equilíbrio de identidades, sem bloquear os constructos prévios do eu.

Como a montante referimos, a existência do amante é tantas vezes sentida na distância e na proximidade, na presença e na ausência. Logo, o amado retirará de si todas as formas naturais e dinâmicas de evocar e procurar o amado. Obviamente esta é a *dynamis* (δύναμις, força, energia) da mística: o constante desassossego de quem ama. A

lhe queira comparar. Nela, o autor reúne duas atitudes distintas frente ao problema: uma em que procura refúgio na lamentação e súplica e outra em que procura aprofundar intelectualmente a questão, como faz a teodiceia da Babilónia. (Cf. L. Schökel e J. Díaz, 2008, pp. 95-122).

³³ *Ibidem*, p. 13.

³⁴ J. Neves, 2007, p. 356.

³⁵ *Ibidem*, p. 357.

mente, os sentidos, os movimentos, os sentimentos, o corpo orientar-se-á, atrativamente para o tu amado. A nostalgia, na mística, é sinal de presença viva do amor. A nostalgia provoca a “desvitalização” das forças mais vitais do eu, na sua dimensão para fora de si: a fé e a sexualidade. O tu foi previamente compreendido no intelectual e no sensual de uma humanidade. São estes os recursos que o eu colocará à disposição para a recuperação da vitalidade que a presença do tu oferece ao amado.

Este movimento de ânsia pela presença do amante, que tantas vezes vemos na mística cristã³⁶, tem o seu “espelho de água” no livro do Cântico dos Cânticos.³⁷ Ele contém o diálogo amoroso de paixão, sedução, separação, saudade, união amorosa, recorrendo a metáforas vivas.³⁸ Ou, nas palavras de Rosenzweig, recuperadas por Enrique Sanz Giménez-Rico, “com o Cântico cessa o discurso sobre o amor para deixar lugar à única voz do amor.”³⁹

A práxis do amor refletida neste livro, torna translúcida a ideia de como a sexualidade potencializa todos os limites de transcendência do sujeito. Aqui, num campo de palavras que apresenta o amado e amada desejando-se mutuamente, a “atração do amor é apresentada através de metáforas carregadas de erotismo.”⁴⁰ Assim, a “voz do amor” ecoa desta forma:

³⁶ Servem de exemplos Teresa de Ávila (*M* 1, 2); João da Cruz (*CB*); Isabel da Trindade (*CT*, 7).

³⁷ E. Giménez-Rico, põe em destaque as palavras de J.-P. Sonnet quanto ao lugar central que o livro do Cântico dos Cânticos ocupa na Sagrada Escritura. Segundo Sonnet, as Escrituras apresentam, no início, uma troca de palavras entre um homem e uma mulher (Gn 2, 23) e finalizam, no livro do Apocalipse, com as palavras entre mulher e um varão (Ap 22, 17). No centro, segundo Sonnet, encontra-se o Cântico dos Cânticos, num diálogo entre um varão e uma mulher (Ct 2, 13; 7, 12). Cf. J.-P. Sonnet, 1997, p. 481; Cf., também, E. Giménez-Rico, 2010, p. 190.

³⁸ Cf. J. Neves, 2004, p. 468. Acrescenta, ainda, Sonnet, que o Cântico dos Cânticos “é um novo *kairós* para os nomes do livro dos Génesis, a linguagem e a palavra. Porque o Cântico dos Cânticos é um diálogo amoroso entre um varão e uma mulher; um diálogo simétrico, em que cada um recebe a palavra do outro, em que nenhum dos dois domina ou possui o outro. No Cântico dos Cânticos ... a linguagem e a palavra existem em função do outro, para o outro; no Cântico dos Cânticos já não conta a palavra solipsista de Adão, mas sim que o eu e o tu dizem-se mutuamente.” (Cf. E. S. Giménez-Rico, 2010, p. 196).

³⁹ E. Giménez-Rico, 2010, p. 196.

⁴⁰ J. Neves, 2004, p. 451. O autor acrescenta, ainda: “ a palavra fala por si: palavra de amor, desejo, paixão, sofrimento pela ausência do amado, encanto e maravilha no encontro, êxtase mo amplexo. Deus não está presente: apenas aparece em metáfora de amor no hebraico *shalhebet*, com o teórico *yah*: “chama-de-Yah” = labaredas divinas ou labaredas impetuosas” (p. 452). Giménez-Rico refere, também, que “para um diálogo e uma palavra que estão cheias de valor, na medida em que o amado e a amada vivem em plenitude da sua liberdade na criação e formulação de metáforas: são as metáforas as que salvam cada um deles da sua ipseidade, as que tecem entre os amantes um mundo comum verdadeiro. Entre as difíceis imagens do livro, eles vivem, por um lado a diferença entre o eu e o tu, entre o varão e a mulher, quer dizer, a diferença sexual (não facilmente perceptível no texto hebraico, que diferencia os pronomes masculinos e os femininos quando fala o amado ou a amada. Igualmente, vivem a relação eu tu na chave mútua da atração, expressada mediante o procurar-se e o chamar-se, mediante o desejar-se e o abandonar-se, mediante o perguntar a um terceiro pelo amado ou a amada, mediante o sonhar um com o

*Que ele me beije com beijos da sua boca!
Melhores são as tuas carícias que o vinho, /
ao olfato são agradáveis os teus perfumes;
a tua fama é odor que se difunde.
Por isso te amam as donzelas. /
Arrasta-me atrás de ti. Corramos!
Faça-me entrar o rei em seus aposentos.
Folgaremos e alegrar-nos-emos contigo;
mais do que o vinho celebraremos teus amores.
Com razão elas te amam. (Ct 1, 2-4)*

Nunca o *eros* e a religião se uniram tanto; o grandioso tabernáculo das metáforas eróticas da mística cristã:

Deixando de lado o âmbito mais estritamente bíblico e aproximando-nos ao mundo da mística, pode assinalar-se que, da mesma forma que para a Bíblia é importante a relação da aliança expressada mediante o encontro mútuo entre dois corresponsáveis, no terreno místico é decisivo o diálogo com o Outro por antonomásia, com aquele que se dialoga, ao que se expressa o desejo de aproximar-se dele, estar com ele na sua presença, saudá-lo, despedir-se, etc. Com o Outro pode o ser humano entrar numa relação de aliança recíproca, da que o Cântico dos Cânticos representa um paradigma; esse diálogo amoroso e simétrico entre um varão e uma mulher, essa palavra trocada e recíproca, essas metáforas que expressam a plenitude da relação entre a amada e o amado.⁴¹

Diferentes teólogos vão assinalando que não há conhecimento de Deus sem a linguagem do corpo, pois é pelo corpo humano que Deus se revela.⁴² O Cântico dos Cânticos ilustra de forma notável a completude do amor concretizado da completude: mente e corpo.⁴³ Na incapacidade da transparência total de Deus à experiência sensível⁴⁴, o facto é que o texto sagrado está carregado de linguagem do corpo. Numa correlação mente/corpo os amantes e amados definem-se na exogenidade das suas revelações. O corpo reflete o amor que sente, nem sempre na mesma linguagem. Tal como na experiência humana as linguagens corporais são diferenciadas e específicas, mais claramente entendemos que a linguagem divina terá a sua semântica e

outro. E, o mais importante de tudo; a união entre ambos realiza-se mediante metáforas que criam o amado e a amada e que retomam e reutilizam um ou outro. Dito de outra forma, é a palavra, palavra metafórica, a que expressa a plenitude da relação entre a amada e o amado. Ao fim e ao cabo, não é nem o título, nem o tema, nem o acontecimento especial o nuclear deste formoso e misterioso livro do Antigo Testamento, mas a forma de usar a linguagem: um cantar por excelência, um lugar de conversação da linguagem na palavra” (, 2010, p. 197).

⁴¹ E. Giménez-Rico, 2010, p. 203.

⁴² Salientamos, neste âmbito, autores como Wunibald Müller, Augusto Ramos, Tolentino Mendonça, Gabriel Coll, Juan Velasco, Werner Jeanrond, entre tantos outros. Em destaque, colocamos a atenção para a chamada *Teologia do Corpo* de João Paulo II (Cf. 1997).

⁴³ Afirma T. Mendonça: “o Cântico dos Cânticos, no seu sentido literal, descobre a narrativa do amor humano. Em nenhum outro lugar da Bíblia o corpo é assim tomado como trama mesma do canto. O corpo que o amor revela não tem fim: o mundo inteiro (as paisagens de Israel e do Líbano, os jardins fechados de povoações no deserto, o perfume dos frutos, os trilhos e a alvura dos rebanhos, a monumentalidade das construções civis e sagradas, o mistério dos metais que reluzem no escuro da terra, a vida e a morte...) servem-lhe de metáfora. Mas é um corpo – um corpo ‘adoecido pelo amor’... (2003, p. 39).

⁴⁴ Cf. J. Baruzi, 2001, p. 431.

operacionalização diferenciada da humana. Tomemos, a este propósito um texto de Tolentino Mendonça:

Deus não tem corpo. O discurso bíblico sobre Deus emerge deste escândalo. A divindade é irrepresentável, transcendente, envolta em mistério. (...) O Deus da Bíblia deixa em silêncio o pensamento dos homens transumante, impronunciável como a luz, ilegível e desconhecido. As suas teofanias são acontecimentos desarmantes, porque Deus foge do declarado e do nítido apresenta-se no impercetível, naquilo que é apenas sussurrado, apenas entrevisto. O Deus Santo é, literalmente, o Deus separado das imagens, o Deus todo outro face às possibilidades das representações. Por paradoxo, poder-se-ia dizer: o corpo de Deus é uma voz. E, contudo, mesmo para a tradição Bíblica, é impossível falar de Deus sem referir o Seu corpo. Em momentos determinantes da experiência religiosa, o sussurro é o de um corpo divino que se atravessa, obscuro e fulgurante, um corpo que se agarra ao nosso corpo, num combate noturno, primitivo, por razões que trazemos gravadas no corpo (...).⁴⁵

Este Deus que não se apresenta doutro modo relacional *além da sua voz* (Dt 4, 12. 15-18), não deixa de aproximar as semânticas naturais da sua transcendência de modos de que o humano é capaz de inteligir na representação dos amores. O contemplar representa, para o sujeito que contempla, a novidade do outro, num segregar dos segredos dos seus atributos. É condição do amor ser surpresa no desvelamento amoroso que ele transporta:

(...) a maneira segundo a qual a literatura bíblica coloca o homem e mulher, como sujeitos correlativos e cúmplices na experiência sexual, é suficiente para nos mostrar que o homem e a mulher vivem numa situação de mútua intencionalidade, onde ambos estão igualmente na situação de sujeito e de objeto (...).⁴⁶

Numa *koinonia* e num *kairós* de experiência de amor bíblico, o místico pressente o quanto a expressão de amor não só é constituinte de uma relação tu-eu, como da própria formação da vida dos homens e mulheres de todo um povo bíblico. O referencial amor fundamento da relação eu-tu fundamenta inevitavelmente a relação eu-tu-nós, ou seja, a relação matrimonial, familiar, fraterna e comunitária de todo um povo. Pagola alude a esta dimensão quando diz que “o povo judeu tinha uma visão positiva e alegre do sexo e do casamento, difícil de encontrar noutras culturas.”⁴⁷ Num lar judeu, o consolo vinha pela fé no Deus em quem acreditavam e no qual professavam a sua fé, Deus único, criador do mundo e salvador de Israel. “Não era propriamente um credo que se recitava, mas uma oração cheia de emotividade e que convidava o crente judeu a viver enamorado de Deus como o seu único Senhor.”⁴⁸

A experiência amorosa bíblica vai moldando, assim, a consciência mística nas suas mais diversas formas: 1) pela própria construção da consciência da existência de

⁴⁵ J. T. Mendonça, 2003, pp. 37-38.

⁴⁶ J. A. Ramos, 2009, p. 219.

⁴⁷ J. Pagola, 2008, p. 57.

⁴⁸ *Ibidem*, 2008, p. 48.

um tu que se desnuda no amor pelo humano; 2) pela atração que exerce sobre o ser que se interroga pela sua existência, ainda sem referenciais e que se descobre e descobre o tu precisamente no ato de amor criador 3) pela descoberta, por parte do humano, da vinculação geneticamente amorosa a este tu, numa perdição de amores recíprocos; 3) pela “desintoxicação” de constructos humanos e religiosos na translucidação de identidades; 4) pela construção e estruturação e uma vida fundamentada nesta relação assimétrica de amor; 5) pela verbalização sexualizada e erotizada do amor que une o eu-tu.

As estruturas físicas e psíquicas do humano decifram este impregnar amoroso de um tu e fazem amá-lo a partir destas estruturas da consciência. Ama pela sua *natura* um tu, descoberto na palavra bíblica, mas penetrado numa consciência e corporização. Ama na sua carne e nos seus sentidos, numa identificação experiencial pela palavra bíblica. Ama numa catarse de sentimentos e emoções, usando a palavra erotizada, sexualizada e metafórica, fundamentada nas palavras veterotestamentárias amorosas. Simplesmente, porque apenas é capaz de amar o amor na dimensão *humana* do amor. Esta é a verdadeira assimetria da reciprocidade do amor: o humano amando o divino na sua natureza humana.

Após a incubação do amor, o amado engendrará um movimento vetorial para o espaço vital de si mesmo e para o espaço criado, como grutas onde se desvela com o amante: “*de abismo em abismo ressoa o fragor das águas revoltas; as tuas vagas e torrentes passaram sobre mim*” (Sl 42, 8). O gradiente amoroso do amado para o amor do tu, formará uma contumácia vivamente intensa na intenção perspícua de o “sentir” de o “ver”. De facto, só na descoberta do amor é que o belo sai da escuridão e o bom se incorpora. O escritor bíblico cantará, em eulogias poéticas, a beleza e a bondade do amante (Dn 3, 51-90; Sl 136; 148). Não apenas porque o ato da criação contém a dedicatória do amante para o amado, mas também, porque, no espaço habitacional do amado, o adorno pertence ao amante: a tela onde o amado, num contubérnio com a natureza, transpira um ardor temperamental amoroso, num constante processo reflexivo:

*Pois na grandeza e na beleza das criaturas
se contempla, por analogia, o seu Criador.* (Sb 13, 5)

Este é, sem dúvida, o espaço geofísico do amor amado-amada do Cântico dos Cânticos. Por seu turno, o amor do amante, tem por natureza, refletir-se no amado: veja-se a intensidade do brilho do rosto de Moisés na descida do Sinai (Ex 35, 30).

A palavra antiga apresenta – e torna presente – o amante ao amado, com uma geografia simbólica e poemática, a experiência espiritual do amor: a passagem do deserto (ser nada) à terra prometida (o ser) e à promessa da chegada (a esperança). O amado ensaia, em solilóquio, a expressão do seu espanto: *“Isto faz o meu coração palpitar e saltar de espanto no meu peito”* (Jb 37, 1).

3.1.3. A experiência mística na palavra neotestamentária: o coração flutuante e expandido pela pergunta do amado

“Não nos ardia o coração, quando Ele nos falava pelo caminho e nos explicava as Escrituras?”
(Lc 24, 32)

O texto neotestamentário molda a palavra mística cristã. Não há mística cristã sem o seu referencial: o Novo Testamento. O amor tu divino, descoberto no Antigo Testamento, pelo místico, ganha, no Novo Testamento, o sentido último e definitivo na revelação do Pai pelo Filho, na sua encarnação, paixão, morte e ressurreição e na oferta da Igreja comunhão, presença e força do Espírito de Deus. O amor é agora crístico e trino - a contínua novidade do amor. Na trilogia do amor-trino, re-ontologiza-se o amor humano: a sua origem, a sua vida e o seu destino. A palavra neotestamentária possibilita um novo *kairós*, um novo agora para uma hermenêutica sobre esse tu, no espaço da vida interior do eu, recuperando aqui a ideia de Carreira das Neves que a montante referimos.

Contudo, nesta hermenêutica, o coração assumirá o estatuto de órgão geográfico de toda a interpelação e dinâmica do amor, na reposição da questão da identidade deste tu no tempo e espaço do eu. Ora, é da natureza do amor escavar a identidade e as intencionalidades do amante, procurando o filão da sua intencionalidade, muito para além das palavras amorosas. São os filões que a intimidade descobre. Até porque Jesus é o noivo que ama a sua Esposa, a Igreja, como firma, metaforicamente, o texto neotestamentário⁴⁹:

O esposo é aquele a quem pertence a esposa; mas o amigo do esposo, que está ao seu lado e o escuta, sente muita alegria com a voz do esposo. Pois esta é a minha alegria! E tornou-se completa! (Jo 3, 29).

Jesus respondeu: «Poderão os convidados para a boda jejuar enquanto o esposo está com eles? Enquanto têm consigo o esposo, não podem jejuar. / Dias virão em que o esposo lhes será tirado; e então, nesses dias, hão-de jejuar.» (Mc 2, 19-20).

Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, / para a santificar, purificando-a, no banho da água, pela palavra. / Ele quis apresentá-la esplêndida,

⁴⁹ Cf., ainda, no âmbito de Jesus Cristo como Noivo e Igreja a sua espos os textos (Mt 9, 15; 25, 1-13; Mc 19; Lc 5, 34; 2 Cor 11, 2-4; 2 Tm 3, 16-17; Ap 3, 12; 19, 7-9; 21, 2. 9-19),

como Igreja sem mancha nem ruga, nem coisa alguma semelhante, mas santa e imaculada. / Ele quis apresentá-la esplêndida, como Igreja sem mancha nem ruga, nem coisa alguma semelhante, mas santa e imaculada. / Assim devem também os maridos amar as suas mulheres, como o seu próprio corpo. Quem ama a sua mulher, ama-se a si mesmo. / De facto, ninguém jamais odiou o seu próprio corpo; pelo contrário, alimenta-o e cuida dele, como Cristo faz à Igreja; / porque nós somos membros do seu Corpo. / Por isso, o homem deixará o pai e a mãe, unir-se-á à sua mulher e serão os dois uma só carne. / Grande é este mistério; mas eu interpreto-o em relação a Cristo e à Igreja. / De qualquer modo, também vós: cada um ame a sua mulher como a si mesmo; e a mulher respeite o seu marido. (Ef 5, 25-33).

Os amantes não têm por norma receio da escuridão. A identidade dos amados descobre-se nas diferentes casas em que Jesus insiste entrar⁵⁰ (Lc 22, 11; Act 1, 13; 19, 9; 28, 30; 16, 15; 10, 6. 17. 32; Cf., ainda, 28, 10-22) e nas moradas mais recônditas dos que amam, as que só os amantes podem penetrar e procurar. “É certo que o Outro me parece ser diferente, igual e diferente me vê ele, e para ele eu sou o Outro.”⁵¹

A experiência textual neotestamentária é esta experiência-comunhão (*Koinonia*) de intimidade das intimidades: agora, o amante apresenta-se como o amante-trino e o amado mostra-lhe que precisa do seu tempo para entender o revelado. É, simultaneamente, o *Kairós* da experiência da potencialidade de flutuação e ductilidade do coração do eu. O coração flutuante e dúctil é aquele cuja estrutura se entrega ao movimento do amante e às intensidades variáveis do amor, mas é também aquele que se consegue distender ou comprimir sem que destrua a si mesmo. Ora, entendemos ser esta a maior das experiências que o coração místico realiza na leitura do texto neotestamentário. O coração do eu torna-se o espaço de percepção dos novos atributos deste tu, agora encarnado; lugar onde pousam as experiências cambiantes, fruto da relação com o Jesus de Nazaré, o Cristo ressuscitado; um órgão que flutua quando testemunha as suas diatribes e paréneses; o lugar cimeiro do código semântico das palavras amorosas do tu; o espelho polido dos efeitos dos predicados do amante na vida do amado.⁵²

Em causa está a geração de um homem novo e uma nova vida que envolve as estruturas mentais para a capacidade de “ver” e de tomada de decisão pelo “acreditar”

⁵⁰ Para um melhor aprofundamento sobre esta temática, leia-se C. Focant, 2003.

⁵¹ R. Kapuscinski, 2007, p. 20.

⁵² Velasco, partindo do Novo Testamento, elege os elementos da mística cristã: a) encontrar Jesus Cristo e permanecer com ele (Jo 1, 35ss, Gl 2,20); b) Jesus e a sua experiência religiosa: a relação com o Pai e naturalmente a intimidade trazida pela palavra *Abba* (Mc 14, 36; Mt 11, 26-27); c) experiência de encontro no seguimento de Jesus (Mc 1, 16-20; Lc 5, 1-11; Mt 4, 18-22; Jo 1, 35-51; Jo 3, 1-21, Jo 4; Jo 9, 1-37; Jo 11, 11-10. 20-27; Jo 21, 15-19); d) imanência mútua: a imagem da vinha e os ramos (Jo 15, 1-8); e) Cristo em nós (Gl 2, 20), nós em Cristo (Rm 6. 11); d) deixar-se guiar pelo Espírito de Deus (Rm 8, 14); e) o caminho de Jesus: fiel a Deus Pai sob o guia do Espírito Santo (Lc 4, 1); h) a vida de filiação (Gl 4, 4-6) na força do Espírito (Jo 6, 63) O espírito da fé (2 Cor 4, 13); j) e o conhecimento da sabedoria escondida em Deus (1 Cor 2, 7). (Cf. 2004, pp. 143-166).

no amante-encarnado que se diz o amante-eterno. É, inevitavelmente, uma nova forma de frente a frente que o amor sempre prepara. Contribui em muito também aqui, tal como acontecia no Antigo Testamento, a simbologia matrimonial. Agora, na perspectiva neotestamentária esta simbologia é “enriquecida com o amor do ‘Cristo (= Ungido)’ de Deus à sua Igreja: todo o Novo Testamento celebra as núpcias que um rei quis fazer para o seu filho (Mt 22, 1-14).”⁵³

Se na palavra veterotestamentária de Gn 2, 18-24, o homem sai do anonimato e é capaz de identificar-se frente ao outro, igual e diferente, agora, na palavra neotestamentária uma nova identidade é conseguida na experiência da encarnação. O humano sai da situação de *espera* do tu, o messias, e identifica-se frente a este outro como igual, apesar de diferente de si. É uma nova intimidade, conseguida agora pela proximidade e semelhança encarnada; é o acontecimento do “agora sim” de Gn 2, 23, em “agora sim sempre” neotestamentário (Lc 2, 1-40; Jo 1, 1-14). O eu-que-ama-e sente-amado, sai da situação de terráqueo-expectante de uma vinda do tu-amante para um nascer do alto (Jo 3, 3) para um encontro com um tu que agora *se lhe torna presente e interpela, num frente a frente*: “*tu amas-me?*” (Jo 21, 15-17). A palavra é aqui acontecimento místico, no preciso instante em que os amores se dizem na diferença, mas sempre na palavra humana; o *kairós* do verbo-amar, na expressão *en-carnada*. Dilo-á na extensão do coração de uma criança: “*Respondeu Jesus: ‘Sim. Nunca lestes: da boca dos pequeninos e das crianças de peito fizeste sair o louvor perfeito?’*” (Mt 21, 16).

Este é o cerne de toda a mística, percebida nos fundamentos neotestamentários de que o tu é o amor, verbalizado e encarnado no eu-amado que se auto-re-descobre e se engrandece por perceber-se amado. O tu-amante tem por condição embelezar e expandir o coração do eu-amado. Esta é muito provavelmente a experiência basilar do coração do místico ao penetrar o coração da palavra neotestamentária. Um ardor inquebrável do coração em estado de *teopoesis*, pela descoberta da pedra angular do seu amante.

⁵³A. Vaz, 1997, p. 106. O autor enuncia as restantes passagens bíblicas onde a simbologia matrimonial preenche a narração: nas bodas de Caná (Jo 2, 1-12); Jesus como esposo da comunidade dos discípulos (Jo 3, 29) Jesus compara-se a um esposo num banquete de bodas (Mt 9, 15; Mc 2, 19-29; Lc 5 33-35); parábola das dez virgens (Mt 25, 1-13; Cf. Lc 12, 35-38). Paulo escolhe esta metáfora matrimonial “como base teológica para exortar à dedicação exclusiva da comunidade cristã ao ‘Cristo’” (2 Cor 11, 2. 3; Ef 5, 21-33; Col 3, 18s). Já no livro do Apocalipse, “o ‘Cristo’ prepara a sua comunidade para as núpcias eternas na Jerusalém celeste, onde final e irreversivelmente a Igreja se unirá para sempre ao seu Esposo (Ap 19, 6-8; 21, 2; Cf. 21, 9 e 22, 17) (pp. 106-111).

3.1.3.1. A identidade do amante através do espaço-vital do amado

A penetração na palavra sinóptica transporta em si a experiência da identidade do amante e a centralidade que o amado ocupa na práxis amorosa do amante, possível através do elemento do belo:

Por isso vos digo: Não vos inquieteis quanto à vossa vida, com o que haveis de comer ou beber, nem quanto ao vosso corpo, com o que haveis de vestir. Porventura não é a vida mais do que o alimento, e o corpo mais do que o vestido? / Olhai as aves do céu: não semeiam nem ceifam nem recolhem em celeiros; e o vosso Pai celeste alimenta-as. Não valeis vós mais do que elas? (Mt 6, 25-26)

São os próprios elementos naturais que se colocam ao serviço da bondade do amante, logo, da sua identidade. A natural presença do belo e do bom são matéria de transcendência existencial e, por sua vez, sustentáculos da confiança. “O ponto de apoio da exortação de Jesus é o valor a formosura superior do homem como ser espiritual – “*Não valeis vós mais do que elas?*” (v. 26). Sinalizando já o formoso dos seres, a superioridade manifesta dos homens deve levar a descobrir a beleza de uma liberdade espiritual mediante uma confiança aberta em Deus que é fonte esplêndida dessa formosura gratuita das criaturas”.⁵⁴ O rompimento do que está estabelecido legal e intelectualmente ditará o quanto os planos do amor obedecem a uma semântica outra, que se equaciona numa elevação de transcendência:

Diante da liberdade de Deus, sempre ‘incompreensível’ à luz da razão e da Lei dos homens, nasce a vocação e a opção do crente como *novidade* que emana da *eternidade* e se faz história na vocação e opção do mesmo crente. Esta é a novidade de Jesus que só a pessoa atinge no mais íntimo da sua fé e nunca nos parâmetros das leis por mais sagradas que sejam. Há em Jesus um excesso de vida quando confrontado com a Lei.⁵⁵

Nesta relação Jesus-eu cumpre-se o homem. O amante Jesus surge neste espaço-vital do eu, com a promessa de permanecer para sempre (Lc 3, 15-17; Mt 28, 20). O Filho de Deus (Mt 14, 33; 16, 16; 26, 23; 27, 40. 54), o amado de Deus (Lc 3, 21), o messias de Deus (Mt 1, 16. 18; 2, 4; 16, 20), é o noivo da nova humanidade (Lc 5, 36-39) que fala da lei do amor e suas consequências (Lc 6, 27-49). Fá-lo com os que escolhe (Lc 5, 1-11; Act 1, 21-22), propondo “uma ‘ética’ de Deus sem *glossa*”.⁵⁶

Ora, uma das propriedades da práxis do amor é seguir aquele-que-se-ama, abandonando tudo o que pode distrair do amor do amante e desprendendo-se dos elementos substitutivos do amante. A procura de apenas nada possuir a não ser o

⁵⁴ G. Arias, 2009, p. 261.

⁵⁵ J. Neves, 2004, p. 109.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 110.

amante, uma morada só para ele preparada, um desejo de se assemelhar no amor. Uma decisão contrária a esta implicará o próprio conflito com o amante, pela não prontidão de comungar com o projeto de vida do amante (Mc 8, 32a).⁵⁷ Por isso, a ordem dos valores modifica-se e caem por terra os elementos que afastam o eu do amante: o poder, o divórcio, a riqueza, a renúncia de si próprio, não se envergonhar do amante (Mc 8, 34-35. 38; 9, 33-37; 10, 13-16; 10, 1-12; 10, 17-27), etc. A orientação é dada pelo desejo de fazer a vontade do amante “*Nem todo o que me diz: ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino do Céu, mas sim aquele que faz a vontade de meu Pai que está no Céu*” (Mt, 7, 21). Nos evangelhos, o místico cristão assimila a noção de que “fazer a vontade do Deus é a primeira disposição espiritual do místico”⁵⁸, dirá Frei Betto, nesta linha de reflexão.

Mesmo nos caminhos escondidos do amante, o amado extasia-se na concretização dos desejos do amante: “*Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra*”. (Lc 1, 38); e deste cumprimento nasce a memória no amado: “*Quanto a Maria, conservava todas estas coisas, ponderando-as no seu coração*”. (Lc 2, 19). A figura de Maria será, assim, central para a mística, em especial na mística portuguesa, como expressão máxima do “sim”.

O *eu vim* definitivo do amante encontra, por parte do amado, a resposta estruturada da confissão da sua fé (Mc 1, 1; 15, 39; 8, 29; 1, 24; 5, 7; 1, 11; 9, 7; 14, 61; Mt 27, 51-53). Uma confissão de fé, que resulta de uma metanoia do eu, convertendo-se em êxtase de amado. Há uma clara purificação de constructos pessoais e sociais (como o messianismo político-religioso), uma desconstrução de si para que o prazer pelo amante seja translúcido e não mais poluído (Lc 18, 34). Esta é uma condição do amor, a sua diafania.

A leitura sinóptica entra, assim, na experiência mística como o *topos* ontológico, teológico e ético da transcendência do eu, no pleno exercício da interrogação pelo tu-amante e das suas naturais consequências. Nela está contemplada a participação existencial no reino dos céus (Mt 12, 28; 19, 24; 21, 31. 43). Um ir ao céu sem deixar a terra.

O amor tem uma história, um nome, uma integração; há uma *dynamis* de dentro-fora e fora-dentro, que abisma o eu na noção de pertença quando chega a hora da “apresentação do outro”. É a carícia dos silêncios íntimos do amor. Estes silêncios que demarcam os “eus” amantes”, não permitindo a confusão entre completude e totalidade

⁵⁷ Sobre a atitude fundamental do discipulado, leia-se J. Cravalho, 1998, pp. 401-405.

⁵⁸ Frei Betto e Leonardo Boff, 2010, p. 24.

ou mesmo fusão, com perda de identidade. O que está em causa é a incorporação da mística, nesta história evangélica, tal como afirma Leonardo Boff: “a mística cristã, porque é histórica, orientar-se-á pelo seguimento de Jesus.”⁵⁹ Uma mística que se rende a um Jesus que “dentro dessa atividade pastoral, com fortes repercussões políticas Jesus revela-se místico, ou seja, alguém que vive apaixonadamente a intimidade amorosa com o Pai, a quem trata por *Abba* (Mc 14, 36).”⁶⁰

O próprio Jesus, o amante, surge, na história dos seus amados, como aquele que caminha *com*, que fala *de*, que escuta *a*, que denuncia *as/os*, que cura *as/os*, que vê *a/o* e que toca *a/o* (Mt 8, 14-15; 11, 4-6; 21,14;). O amante que vem ao encontro dos amados mansamente, mesmo na perturbação dos incrédulos:

*Dizei à filha de Sião:
Aí vem o teu Rei, ao teu encontro,
manso e montado num jumentinho,
filho de uma jumenta. (Mt 21, 5)*

A palavra sinóptica traz à mística o dinamismo conceptual e verbal da *novidade*, da *atualização do passado e do eterno* e ainda do *rompimento da ordem estabelecida*. Com os sinópticos, a mística experiencia, no seu espaço-vital, a sua assertividade e a sua criatividade e originalidade de quietude. A experiência de que o reino dos céus se realiza no interior do coração do eu e no seu espaço vital, a Igreja comunhão (Mt 16, 18; 18, 17), numa ortopraxis de amor, justiça e opção responsável (Mt 5, 3-20; 6, 1-24; 7, 1-5). Esta noção que importava formar na consciência do eu de que o “reino de Deus está presente no seu coração e de que o seu acolhimento começa no interior do eu, em forma de fé em Jesus, mas realiza-se na vida dos povos (...).”⁶¹

Não há anonimato neste amor. O que é humano não lhe é indiferente, o que é frágil, pobre, doente, excluído não lhe passa despercebido, mas são os seus eleitos. É da natureza do amor inquietar-se e cuidar da fragilidade.

⁵⁹ Frei Betto e Leonardo Boff, 2010, p. 61.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁶¹ José Antonio Pagola, 2008, p. 96. Há uma dinâmica e estratégia que caracteriza esta ação de Jesus, como expõe Pagola: “Jesus comunicava a sua própria experiência de Deus e não o que se costumava repetir convencionalmente em toda a parte.” (p. 99). (...) Esta linguagem poética que Jesus empregava para falar de Deus não era de todo desconhecida daqueles camponeses. Também Oseias, Isaías, Jeremias e outros profetas tinham falado assim. De facto, eles encontraram na poesia a força vigorosa para agitar consciências e despertar corações para o mistério do Deus vivo. (p. 116). (...) “Com as parábolas de Jesus ‘acontecia’ uma coisa que não acontecia nas minuciosas explicações dos mestres da lei. Jesus ‘tornava presente’ a Deus que brotava da vida dos seus ouvintes” (p. 119) “As fontes cristãs são unânimes em afirmar que a atividade profética de Jesus teve o seu início numa intensa e poderosa experiência de Deus” (p. 322).

Deste espaço-vital encontramos as duas dimensões mais radicais da experiência humana, relida pelos olhos místicos na palavra de Mateus, Marcos e Lucas: o amor e o sofrimento. Se a encarnação do amante é a nova criação do homem, do encontro mais íntimo divino-humano, a paixão de Cristo-amante encerra o encontro dos dois sofrimentos e reconciliações humano-divino. Este sofrimento é o momento das noções mais próximas e distantes do amor, percecionadas pelo místico numa dor revivida na sua experiência unitiva com o tu amante. Por um lado, a paixão é a maior de todas as afirmações de separação, ignorância, negação e ausência do amor e do amado (a confusão no reconhecimento do messias (Lc 9,18-20), as negações de Pedro (Mt 26, 69-75; Mc 14, 66-72; Lc 22, 54-62; também Jo 18,15-18. 25-27), o medo dos discípulos (Mt 26, 56), a aclamação do povo pela condenação Mt 27, 15-25; (Mc 15, 6-15; Lc 23,13-25; também Jo 18, 39-40); por outro, é a afirmação de fidelidade, de doação de vida, de declaração de amor, de presença inalienáveis e inalcançáveis do tu-amante.

O mistério do amor transporta o mistério do sofrimento das fragilidades humanas, não importa o nome que elas tenham (injustiça, incompreensão, medos,... morte). A mística cristã, no norteamto cristológico e trinitário, encontra no túmulo vazio, ou seja, na ressurreição, o selo de vida que a transporta ao núcleo da união mística, consagrada na relação do amor que liga o tu-eu. Este túmulo vazio explica, em definitivo, a consagração da mística e das suas experiências, pois ele esvazia terminantemente a ausência do amado e presenteia-o com a presença amante, junto do eterno amado. Este reconhece-o pelo timbre da sua voz e porque dirá o seu nome porque lhe arde o coração, porque o amado sempre se reconheceu e sempre foi nomeado pelo amante, nos encontros amorosos (Lc 24, 31). Não são precisas muitas palavras. O ouvir o seu nome, “Maria”, já por si têm todo um significado; como ganha significado, na relação estabelecida, a sua própria resposta: “Mestre!” (Jo 20, 16).

A experiência de Jesus de Nazaré, nas palavras bíblicas, é a experiência da natureza e da terra lavrada, da família judia e dos papéis sociais, das aldeias pequenas e da grande Jerusalém, do mar e do lago, das redes e da pesca, do que se possui, do que não se possui e do que se quer possuir, da vida simples e dos poderes instalados.⁶² Contudo, o Jesus desta realidade é, igualmente, o Jesus andante, o dos encontros, o de ver pensar e sentir diferente, *Abba* e de um outro reino, o que desconstrói e desinstala, o que inquieta o coração. Longe de uma banalidade aparente, a questão comporta em si

⁶² Para uma descrição mais desenvolvida da pessoa de Jesus e do meio onde tinha nascido e desenvolvido a sua missão, leia-se J. Pagola, 2008.

uma proximidade, intimidade e atração que não deixam de parte a dimensão sensual e erotizada de uma presença cativante. De facto, o real humano e religioso, transporta na sua estrutura a força erótica e a sensualidade da beleza atrativa do divino. Os evangelhos são, eles mesmos, os passos do amante que não descansa encontrando o amado, rendido, no caminho, aos amores dos pescadores do lago e aos lírios do campo... Nas palavras evangélicas, marida-se, definitivamente, todo o intelectual com o sensual da vida real. Os flutuantes caminhos do amor que junta amante e amado, mesmo sabendo que na realidade da transcendência e imanência, o divino não se encontra longe (Act 27). É a estirpe dos amantes:

*É nele, realmente, que vivemos,
nos movemos e existimos,
como também o disseram alguns dos vossos poetas:
'Pois nós somos também da sua estirpe.'* (Act 17, 28)

3.1.3.2. A experiência do pouso no repouso do amor do amante

Não será exagerado dizer que o místico faz a derradeira experiência da práxis do amor no *corpus* joanino. Trata-se da experiência clara da percepção de que só o amor extrai o eu de si mesmo.⁶³

Segundo Velasco, o *corpus* joanico narra o contacto experiencial com o Verbo encarnado, descreve a fé como uma forma de ver e refere a nova relação do crente com Deus em forma de inabitação, a permanência nele e apresenta esta relação estreita como a da vida e dos sarmentos.⁶⁴ Por seu turno, Carreira das Neves salienta a finalidade expressa do quarto evangelho que “consiste na dinâmica da fé bem expressa na conclusão do corpo do evangelho (Jo 20, 31): “*Estes sinais foram escritos para acreditardes que Jesus é o Messias; o Filho de Deus, e, acreditando, terdes a vida nele.*”⁶⁵. A própria noção de amor, de que está impregnada toda a mística, encontra no *corpus* joanico a sua raiz fundacional. Os escritos de João “são o resultado de uma luminosa contemplação da tradição de Jesus, que se remansa em evangelho”⁶⁶

⁶³ Expressão de S. Sánchez, que diz: “só o amor nos extrai” (2010, p. 256).

⁶⁴ Cf. J. Velasco, 2009, p. 212.

⁶⁵ J. Neves, 2004, p. 32. Afirma, ainda, Neves que “o ato de leitura do quarto evangelho é também um ato de fé, que se repete, se lê e relê. É um ato de intertextualidade que principia no mistério de Deus e seu Filho desde toda a eternidade para se projetar no mistério da encarnação do Verbo feito carne.”⁶⁵ A narratologia de João emerge, “na catequese, sempre renovada e relida, das comunidades joanicas. O ato de escrever é fruto do ato de crer entre leituras e releituras do AT e tradição testemunhada pelo Discípulo Amado e demais “evangelistas” da tradição joanica” (p. 32). E conclui, Neves: “o quarto evangelho é um exemplar único de laboratório cristológico” (p. 38).

⁶⁶ S. Sánchez, 2010, p. 256.

Faz parte do amor dizer-se de pergunta em pergunta. Não porque não saiba a resposta, mas porque o amor alimenta-se das perguntas e respostas amorosas dos amantes: “*Simão, filho de João, tu amas-me mais do que estes?*” (Jo 21, 15). É condição dos amantes esgotarem-se nas repetições das declarações de amor. O eu é e vive no amor, porque dele nasce, e só nele o eu pode encontrar o sentido da sua existência e a sua verdadeira plenitude.

Através da cristologia agápica, o eu torna-se corpo do amor trino. E, nesta morada, resta-lhe o repouso no estádio contemplativo do Pai, na presença do Filho, através da vida do Espírito. A própria primeira carta de João “é uma extensa meditação-contemplação sobre o facto cristão”, um “prólogo-explicação, à leitura do evangelho” um dos “textos bíblicos que melhor conjuga palavra e mística”.⁶⁷

O eu pousa na manifestação da vida, que é eterna (1 Jo 1, 2), porque Deus, o primeiro dos amantes (1 Jo 4, 10), é amor (1 Jo 4, 8. 16), Esta verdade, significa para o eu que crê neste amor uma vida eterna (1 Jo 5, 12), porque é agora Filho de Deus (1 Jo 3, 1). Com João, o eu entende que o acreditar equivale a nascer de Deus (1 Jo 5, 1).

E, se faz parte do amor dizer-se de pergunta em pergunta, também dele faz parte demorar-se em satisfazer o amante. Por isso, ao eu-amado resta-lhe permanecer no amor e na vida de Deus e guardar os seus mandamentos (Jo 3, 24), permanecer na caridade (Jo 3, 13-15; 4, 20), permanecer no mundo permanecendo na graça e na união com Deus (Jo 2, 12-17; 3, 3-10). E do mais profundo dos silêncios da contemplação, resultam as cartas de amor e o timbre da voz do amado:

*O que existia desde o princípio,
o que ouvimos,
o que vimos com os nossos olhos,
o que contemplámos e as nossas mãos tocaram
relativamente ao Verbo da Vida, /
- de facto, a Vida manifestou-se;
nós vimo-la,
dela damos testemunho
e anunciamo-vos a Vida eterna
que estava junto do Pai
e que se manifestou a nós - /
o que nós vimos e ouvimos,
isso vos anunciamos,
para que também vós estejais em comunhão connosco.
E nós estamos em comunhão com o Pai
e com seu Filho, Jesus Cristo. /
Escrevemo-vos isto para que a nossa alegria seja completa. (1 Jo 1, 1-4)*

⁶⁷ *Ibidem*, p. 256-257.

A experiência de relação expõe as entranhas do eu e do amante e do próprio amor. Todo o amor tem santuários para onde os amantes peregrinam, ditando palavras de desejo. Em João 17, o místico percebe este desejo de união, qual santuário repousante dos amantes: “*Eu dei-lhes a conhecer quem Tu és e continuarei a dar-te a conhecer, a fim de que o amor que me tiveste esteja neles e Eu esteja neles também*” (Jo 17, 26).

Neste pouso do amante nasce a quietude aprazível do amado, pois é da constituição do amor proporcionar o sossego e a beleza que por sua vez revela o bom: “Eu sou o belo (*kalôs*) pastor”⁶⁸ (Jo 10, 11).

A mística é assim sensível a esta dimensão inteligível da estética que os elementos do mundo do eu proporcionam como semântica do conhecimento do amante. O amante manifesta-se no habitat do eu-humano e por este habitat o eu nomeia o amante. O amor conhece a linguagem dos amantes, da qual é destino. Na expressão de Gonzalo Arias, “o conhecimento de Deus a partir da beleza do mundo é um procedimento racional que tem subjacente o pensamento da causalidade como princípio fundamental da realidade e do pensamento mesmo.”⁶⁹ Experiência relacional, consciência de experiência e palavra estruturam, assim, o espaço-vital do eu.

Esta *Koinonia* e *Kairós* da experiência do amor, na dimensão do *corpus* joanico importam para estruturação do eu-místico, constructos aglutinadores: a) o amor vive-se na união do eu-tu no encontro com o outro diferente (Jo 4, 1-26; 8, 1-10; 13, 1-20; 14, 1-12; 20, 16; 21, 15-23) e na palavra que compromete a própria relação e a própria pessoa (Jo 1, 31-34. 38-39; 3, 1-16; 13, 37); b) tomada de consciência de pertença a um projeto de amor divino, onde o humano se forma (Jo 17); c) experiência do permanecer no amor, porque não há vida longe do amado (Jo 14, 1-26; 15, 1-17); d) guardar a palavra, porque o amor nela habita e por ela se declara (Jo 14, 23; 21, 15-17); e) o gozo de uma morada no Pai e a experiência de paz, porque o amor não se compatibiliza com a orfandade, com o atemorizar do coração e muito menos com o tumulto e por isso o deixará vazio para o novo encontro (Jo 10, 7-21; 14, 23. 27; 20, 1-10); f) a experiência da marca diferenciadora do Amor que se implanta incorruptivelmente no coração do humano ao convite do “segue-me” por parte do amante (Jo 21, 19. 22).

O *corpus* joanino, o *corpus* do amor apresenta, nesta ordem de ideias, os fundamentos amorosos em que os genes da mística cristã se desvanecem

⁶⁸ J. T. Mendonça, 2008, pp. 263-269.

⁶⁹ G. Arias, 2009, p. 258.

inevitavelmente. Deus habita no centro da alma do eu, numa união livre dos sinais de morte (Ap 21, 3-4), onde o amado balbucia um desejo ardente que ecoa pela eternidade: “*Vem*” (Ap 22, 17).

3.1.3.3. A experiência de penetração do amante no amado

De Paulo surge a força expressiva da centralidade do Cristo Senhor para todos os homens. Marcado pelo determinante caráter experimental do encontro com Cristo, Paulo marcará nas suas palavras a consistência da fé, a solidez da esperança e a elevação do amor como o meio de conhecimento de Deus. Naturalmente, a doutrina de Paulo terá de se compreender lendo a sua vida, em que a experiência do ressuscitado, no caminho de Damasco, fundirá toda a sua teologia e projeto humano de vida.

A conversão de Paulo (Act 9, 1-22; 22, 3-16; 26, 9-18; Cf. ainda Gl 1, 11-17) transformar-se-á na constituição de um novo homem, que se descobre, descobrindo o amante “*Quem és tu Senhor?*” (Act 9, 4; 22, 8; 26, 15). A consciência da experiência é sempre a marca de algo novo na estrutura humana do eu. Se ela se pauta pela expressão de fé, ela mesma ganhará a leitura de uma completude de ser e ser mais. Por isso, a sua linguagem terá a nota de vocação profética (Gl 1, 15) ou o paralelismo com a criação da luz no primeiro dia (2 Cor 4, 6). Ora, na reflexão que o eu é capaz de fazer de si mesmo, numa vontade e desejo de maturação, a experiência é sempre consciência de encontro, logo de contacto e proximidade. O vazio do homem constrói-se sempre a partir das distâncias que se criam assim como do egocentrizar da pessoa num fechamento radical.

A experiência de Paulo espelha a experiência desta *metanoia como amante*: o encontro com o Jesus de Nazaré é a saída do egocentrismo para uma descoberta do outro que se praxará na geografia universal do *nós*, nas diferentes comunidades por onde passará. Trata-se, se quisermos completar, da passagem de um afastamento para uma aproximação, gerando um ser em Cristo, possível apenas porque o amor do amante penetrou o amado, porque o ser, tal como o amor, gera-se sempre de dentro para fora. De facto, a própria relação com as diversas comunidades será marcada pela especial proximidade e afetividade de Paulo com cada uma delas, denunciando a marca da experiência com o tu descoberto e que revela bem o próprio coração de Paulo (2 Cor 1, 3-11; 2, 4). Claramente, encontramos patentes na sua essência conceptual teológica, a sua experiência religiosa de origem tipicamente judaica e da sua formação rabínica, se

tivermos presentes os seus conceitos de história da salvação, ou redenção, por exemplo. Contudo, o que queremos sublinhar é que o encontro com Cristo é essencialmente a expressão afetiva do amor do tu que esmaga o não-amor humano e as suas razões. O tu, nas estradas da certeza de Damasco resulta na descoberta de uma iluminação de uma vocação e de uma eleição: a determinante construção do novo homem. Só as perguntas do amor “*Saulo, Saulo, porque Me persegues?*” (Act 9, 4; 22, 7; 26, 14) comportam a resposta do “quem sou seu?”. E, ainda, só o amor entranhado no eu e os gestos de afeto são capazes de *re-ligar* e transformar o disperso anónimo; fórmula que Paulo escolherá como práxis da sua evangelização: quem se une ao seu Senhor constitui com Ele um só espírito (1 Cor 6, 17). Esta é sem dúvida a consequência maior da perplexidade paulina, convertida em corporização do amor do eu no amor de Cristo. Há uma força avassaladora em Paulo, denunciando o que tão bem dizia Leonardo Boff; “E o Espírito, biblicamente, não é tranquilidade. É o vendaval, o vento forte, aquilo que cria, que desestrutura a ordem estabelecida e inventa o novo. ‘Viver segundo o Espírito’, é a definição que Paulo dá à vida cristã.”⁷⁰

O amor, experimentado por Paulo na vida e por ele expresso nas suas cartas, torna-se a dimensão da universalidade, e essa união a Cristo constitui-se a raiz de todo o que acredita, logo do místico. Veja-se Gl 3, 25-29:

Uma vez, porém, chegado o tempo da fé, já não estamos sob o domínio do pedagogo. / É que todos vós sois filhos de Deus em Cristo Jesus, mediante a fé; / pois todos os que fostes batizados em Cristo, revestistes-vos de Cristo mediante a fé. / Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus. / E se sois de Cristo, sois então descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa.

Não há separação, pois todos estão definitivamente ligados a Cristo (1 Cor 12, 27); não há uniformidade, mas diversidade de dons (1 Cor 12); não há morte, pois a vida encheu-se da vida eterna: *Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim* (Gal, 2, 20). Paulo é sem dúvida um apaixonado, uma paixão que deixa transparecer na linguagem de uma coloração bíblica fascinante (formas semíticas, nas expressões gregas, na forma intuitiva e concisa e por vezes difusa, etc.), realidade contagiante para a mente mística.

Paulo surge como o apóstolo do não silêncio e da palavra que não conhece limites conceituais, geográficos ou humanos. É para a mística a práxis máxima do amor, que revê na experiência extática de Paulo (Act 9, 1-22; 22, 3-16; 26, 9-18), ou ainda na

⁷⁰ Frei Betto e L. Boff, 2010, p. 101.

narração fenomenológica de raptos, como experiência humilde de relação amorosa humano-divina (“*Basta-te a minha graça, porque a força manifesta-se na fraqueza.*” 2 Cor 12, 8) a noção de quanto a relação tu-eu se fundamenta em tempos e espaços diferenciados.

Já vimos atrás que é através da experiência da leitura do texto bíblico que o místico faz a sua própria experiência com o tu-divino-amante. Ela transforma-se, na palavra e pela palavra, em *koinonia* entre esse tu e o místico. A atualização da leitura íntima do texto sagrado leva a que a própria palavra se converta em *kairós* da experiência bíblica na experiência mística. Ora, a experiência paulina do ressuscitado e a formulação da palavra, com que fala do seu encontro com o ressuscitado, torna-se num *momento favorável* a esse mesmo *kairós* de experiência da interpelação de que o tu imprime na consciência humana. Em Paulo, a *koinonia* com Cristo resulta da própria pessoa de Cristo (Gl 2, 20).

As construções significativas do humano têm uma ligação profunda, nem sempre consciente, com as metáforas e os símbolos, enquanto mediadores do interior e do exterior. Por si mesma, a experiência comporta criptologias que trabalham na intimidade do ser individual, confluindo aí, os dinamismos e tensões do ser vivente. A mística, neste sentido, é uma das experiências mais fascinantes de ilustrar os diferentes quadrantes do experiencial eu-tu-nós-terra. Há nela uma implosão de vida e uma explosão de intimidade difícil de abarcarmos. A coloração bíblica encontrada em Paulo possibilita, a nosso ver, essa mesma experiência, onde os limites humanos se jogam, tantas vezes expostos em contrastes, como em paradoxos, como em tensão, num natural encaminhamento escondido para a unidade, a Trindade, nas dimensões do monoteísmo, da cristologia, da demarcação escatológica da vida humana (1 Ts 1, 9-10), tão relevantes na teologia paulina. Seguindo a linha de Lakoff e Johnson de que a experiência é fundamento dos conceitos metafóricos e de que estes, por sua vez, impregnam a vida quotidiana⁷¹, escolhemos as experiências das palavras paulinas, numa procura dos fundamentos mais simbólicos e metafóricos da sua experiência com o Cristo ressuscitado e que vemos refletido nos textos místicos. Na sua base, estão os elementos-base da teologia Paulina: o caráter experiencial do encontro com Cristo, a caminho de Damasco (Act 9, 1-22; 22, 3-16; 26, 9-18; Cf. ainda Gl 1, 11-17); a sua consciência de ser apóstolo de Cristo por vontade de Deus (1 Ts 2, 7; 1 Cor 1, 1); a sua releitura de

⁷¹ Cf. G. Lakoff e M. Johnson, 2012, pp. 18 e 39.

vida: *Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim* (Gl, 2, 20); para mim viver é Cristo (Fl 1, 21); A Igreja é o Corpo de Cristo; a salvação e justificação gratuita oferecida a todos os homens, graças ao amor de Deus; um caminho de vida segundo o Espírito (Rm 8, 1-30), na certeza e uso dos carismas, na fé, esperança e caridade (1 Cor 12-13); cumprida por todos os batizados em Cristo, na fidelidade e inquietação da espera da glória plena de Deus.

3.1.3.3.1. A experiência do espaço-vida

Há uma clara consciência de que a iniciativa do amor parte de Deus, provada de forma incompreensível à mente humana no envio do seu Filho. A experiência de estrada tem, aqui esta conotação: os planos pessoais do eu não se fecham numa rota linear. Há uma outra possibilidade, oferecida em liberdade pelo Cristo do amor. Paulo como que desenha, num cromatismo escatológico, o que é a vida espiritual dos cristãos, linha muito seguida pelos místicos. O Deus de amor, fonte de vida, elege e chama todos para o seu reino e glória (1 Ts 1, 4; 2 Ts 2, 13). Dá-lhes essa capacidade, gerado no seu próprio amor.

A capacidade de vida vem do amante (2 Cor 3, 5), sendo um estado que dura na glória (2 Cor 3, 7-11). Uma capacidade capaz de esvaziar o eu, por forma a aceitar a condição de amar, como encontramos na carta aos Filipenses. Assim, sendo Cristo-amor a verdadeira imagem de Deus, devemos ser seus “imitadores” (*mimetai*), isto é seguir o Cristo amante, “*recebendo a palavra por meio da tribulação (tlipsis), com a alegria do Espírito Santo*” (1 Ts 1, 6; 2 Ts 2, 6). A vocação cristã do eu, por inerência cristológica, conterà estas duas formas humanas: a da imitação e a das tribulações. Mas ela conterà, também, por intervenção do Espírito, a alegria que tanto sensibiliza Paulo (2 Ts 5, 17; Fl 4, 4). Esta alegria não é, portanto, natural, mas um carisma da vida cristã, ou seja, a experiência do “*estar em Cristo*”, de “*viver em Cristo*” (1 Cor 1, 30. 31). À iniciativa do amor (1 Ts 1, 4; 2 Ts 2, 10. 13, 16; 2 Ts 3, 5) o coração do eu deve-se dirigir para o mesmo amor, em firmeza (2 Ts 2, 15), fidelidade (1 Cor 1, 9) e irrepreensibilidade (1 Cor 1, 8). Há, em Paulo, um realismo no caminho e na necessidade de santificação, na liberdade de cada um. Trata-se da noção – tão clara para os místicos e que tão nitidamente encontramos em Paulo – de que o eu-cristão, nesta tribulação, perseverança e fidelidade (fundamento da esperança) deve operar a passagem quer das coisas quer das pessoas da esfera do profano para a esfera de Deus (1 Cor 1, 2). O fim é,

necessariamente, agradar ao Deus-amor (1 Ts 2, 4; 4, 1) caminhar dignamente para ele (1Ts 2, 12), servi-lo (1 Ts 1, 9), cumprir a Sua vontade, em Jesus Cristo (1 Ts 4, 3; 5, 18; Gl 5, 14), garantir a santidade diante Dele, na vinda de Jesus Cristo (1 Ts 3, 13); numa práxis de fé operante, de caridade eficiente e de esperança constante (1 Ts 1, 3), sendo permanentemente modelo (*typos*), como uma moldura plasmada pelo Espírito (1 Ts 1, 7; 2 Ts 3, 9; Fl 3, 17), Espírito que espera a regeneração do homem (Tt 2, 5).

O que se desenha é um horizonte realista, que não tem os limites do amar dos desejos humanos do eu, mas que se abre em toda a largura à vida plena no Espírito, que traz consigo a presença do já da vida eterna, na espera do dia do Senhor na parusia (1 Ts 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Ts 2, 1. 8). O presente é ato de esperança (*parrèsia*) (2 Cor 3, 12-16), ele é a transcendência que o amor opera.

Há, nesta *dynamis* paulina, uma ascética, um espaço de vida onde um tu constrói o eu na possibilidade de união. Há, nesta mesma *dynamis*, uma estética onde a natureza espiritual de Deus-amante se diz na própria progénie espiritual do eu, no discurso de Paulo em Atenas:

Se nós somos da raça de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e engenho do homem. (Act 17, 29)

3.1.3.3.2. A experiência da loucura

Os limites do eu-humano são inúmeras vezes entendidos como experiências *cume*. Sabemos que a trajetória destas experiências *cume* sai do esperado e da chamada zona de conforto e questiona a dimensão do eu, nomeadamente a capacidade interpretativa de cada um, apesar de permanecer nele mesmo (e para sempre) a marca do acontecido. No confronto com o texto sagrado, as experiências *cume* surgem ao nível do acontecimento em si, mas também da chave interpretativa que o sujeito bíblico dá do próprio acontecimento em si: esse *kairós* semântico. Paulo fá-lo na leitura da experiência da cruz do seu Senhor ressuscitado. A sua teologia da cruz encaminha-nos para as interrogações do eu, colocadas em pergunta-resposta. Por um lado, ela suspende as razões pessoais de vida-morte, por outro, as medidas ontológicas da capacidade de amar. Incompreensão total, em que ganha a práxis face à intelectualização.

Para Paulo, a virtude de Deus cumpre-se na cruz de Cristo. Uma eficácia que supera tanto a sabedoria como a linguagem humana (1 Cor 1, 17). Esta linguagem da cruz é “loucura” (*môria*) não acessível à compreensão humana (1 Cor 1, 18. 21. 23). A palavra comporta agora um objeto determinante: a cruz. Ela é a própria linguagem, que

deita por terra a sabedoria humana (filósofos gregos e os escribas judaicos), a própria autossuficiência, que representa um verdadeiro obstáculo à abertura de Deus. Logo, a salvação vem da palavra evangélica e não da palavra da sabedoria humana (1 Cor 1, 19. 20. 21. 25). Esta clarividência representa a chave hermenêutica da postura intelectual do eu-místico.

A acentuação nesta linguagem objetiva e radical precipita o eu como que num *polipédon* da entrega humana. Ora, relendo a leitura de Paulo, o eu entende que a cruz é o afeto dos afetos, logo, o mistério dos afetos, e não um ato intelectualizado pelos homens; não há amor sem loucura (1 Cor 1, 18).

A loucura a que se resume este amor, pela sua simplicidade, exige uma correspondente simplicidade de resposta, própria daquele que não questiona, não intelectualiza, mas que a cumpre pelo afeto, mesmo que numa incompreensibilidade de “quem sou eu” para este tu:

Mas o que há de louco no mundo é que Deus escolheu para confundir os sábios; e o que há de fraco no mundo é que Deus escolheu para confundir o que é forte. (1 Cor 1, 27)

Uma vez mais a moldura do humano na ação amorosa do tu-divino.

3.1.3.3.3. A experiência de ver como num espelho e de ser-carta

Este entrelaçar amoroso humano-divino reflete a ação de um amor no eu e de um eu que se emoldura de forma envolvente na figura de Cristo. Há uma conformação progressiva e permanente do homem à imagem de Cristo (Cf. Rm 12, 2). Não como se duma imitação se tratasse, como quem, por momentos, representa esse alguém, mas por uma identificação que o faz seguir assemelhar-se. Por isso, e através deste espelho (Cristo-amante), o eu fará a experiência da intimidade de uma interioridade desejante de união, no qual o eu pode contemplar a glória (*doxa*) do Deus-amante. Essa transfiguração, operada pelo Espírito, permitirá descobrir o véu, de forma a refletir “*a glória do Senhor, somos transfigurados na sua própria imagem, de glória em glória, pelo Senhor que é Espírito*” (2 Cor 3, 12-18), ao contrário do cobrir do rosto e do coração como acontecia com Moisés (2 Cor 3, 13. 15; Ex 34, 34). Esta é a dimensão do presente como ato de esperança (*parrèsia*) (2 Cor 3, 12-16).

Porque nos vemos no espelho, assemelhamo-nos, mas longe de nos encerrar nessa realidade, ela torna-nos início de um novo reflexo. O eu não se esgota naquilo que

pensa sobre o amante, mas passa a ser, ele próprio, reflexo do amante, é locução do próprio amante, é sua carta.

A nossa carta sois vós, uma carta escrita nos nossos corações, conhecida e lida por todos os homens. / É evidente que sois uma carta de Cristo, confiada ao nosso ministério, escrita, não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne que são os vossos corações. (2 Cor 3, 2-3)

Faz parte da casta do amor assemelhar os amantes. A experiência de vida diz-nos isso mesmo. A proximidade é, em si mesma, uma triagem de parecenças e diferenças.

O amado agirá na condição do amante e o amante porá todo o seu amor em ação. O amor é causal, por isso o próprio testemunho de Cristo-amante se converte em palavra para outros, após ter criado firmeza no coração do eu. O evangelho confirma na fé (1 Cor 1, 6). Ele ressoou (*exèchètai*) e a *pistis* tornou-se evangelho (1 Ts 1, 6. 8), carta reescrita pelos corações que amam. Longe de ser uma simples doutrina ou mensagem, o evangelho é a própria atividade divina no eu (Rm 1, 16), é a posse da própria *dynamis* do amante (1 Ts 1, 3).

3.1.3.3.4. A experiência do Espírito-carne

Paulo penetra na experiência mística pela chamada tensão espírito-carne. A questão envolve as dimensões do eu como um todo. Sabemos o quanto a experiência mística comporta esta mesma tensão. Esvaziar-se do que distrai de Deus, esvaziar o coração da materialidade e desejos vãos, aprender e guiar-se por uma disciplina do corpo, são disciplinas cuidadas pelos místicos, num exercício de aniquilação pessoal para a imersão em Deus. “Pois morrer por vós é mais viver”, dirá Agostinho Cruz.⁷²

Paulo fornece os fundamentos espirituais e ontológicos da completude deste mesmo exercício, sobretudo em Rm 8, 1-16, de que transcrevemos uma parte:

Para que [assim] a justiça exigida pela Lei possa ser plenamente cumprida em nós, que já não procedemos de acordo com a carne, mas com o Espírito. / Os que vivem de acordo com a carne aspiram às coisas da carne; mas os que vivem de acordo com o Espírito aspiram às coisas do Espírito. / De facto, a carne aspira ao que conduz à morte; mas o Espírito aspira ao que dá vida e paz. / É que a carne aspira à inimizade com Deus, uma vez que não se submete à lei de Deus; aliás nem sequer é capaz disso. / Os que vivem sob o domínio da carne são incapazes de agradar a Deus. / Ora vós não estais sob o domínio da carne, mas sob o domínio do Espírito, pressupondo que o Espírito de Deus habita em vós. Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse não lhe pertence. / Se Cristo está em vós, o vosso corpo está morto por causa do pecado, mas o Espírito é a vossa vida por causa da justiça. / E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos habita em vós, Ele, que ressuscitou Cristo de entre os mortos, também

⁷² Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, Soneto, XL, p. 194.

dará vida aos vossos corpos mortais, por meio do seu Espírito que habita em vós. / Portanto, irmãos, somos devedores, mas não à carne, para vivermos de acordo com a carne. / É que, se viverdes de acordo com a carne, morrereis; mas, se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis. (Rm 8, 4-13)

O eu encontra neste texto essa dimensão experiencial de pré-existência em Deus-amor, de um tu que habita o seu ser. Esta pertença contém a experiência eleição, de filiação e de estatuto de herdeiro (co-herdeiro), uma consciência de pertença, de laço.

Habitando o Espírito no coração do batizado (Rm 6, 3) e do justificado (Rm 5, 1) – selo do amor gratuito de Deus-amante – estes têm, naturalmente um destino de vida. A carne, princípio ativo e orientador da vida humana, é, igualmente, um princípio de morte (v. 10) e um destino de morte. Ela tende para si mesmo, deseja-se a si mesmo, num afastamento e inimizade com o Espírito de Vida, de uma vida em Cristo (Cf. Rm 6, 12 e Gl 5, 16-17). O Espírito enche o lugar da carne (o corpo cadáver por causa do pecado, v. 10) como princípio de atividade. Logo, o Espírito é poder do amante, que comunica vida. Assim, o viver segundo o Espírito e não pela carne depende desta atividade divina no coração do eu. Contudo, o eu movido pelo Cristo Espírito é devedor do Espírito, deverá, portanto, “*fazer morrer as obras da carne*” (v. 13).

Esta dinâmica ascética paulina postará o místico no fundamento do exercício da aniquilação pessoal, na natural conduta de se absorver naquele que adora, ou na expressão mística de Ibn Arabi “extinção do mortal” ou da união da consciência do tu na consciência de si. É neste exercício da metacoscência que o eu-místico cessa de negar o que já não pode negar: a existência e ação do tu, na percepção de si mesmo. Não está em causa, aqui, a negação de uma parte de si, mas, antes, a noção de nada excluir do ser pessoa. O corpo tem uma importância fundamental na história de salvação e de felicidade do ser-eu. É no corpo e por ele que o amante ama; é no corpo e por ele que o eu o vive e faz as experiências de vida (amar/ser amado, sentir/ser sentido, pensar/ser pensado, olhar/ser olhado/, tocar/ser tocado, abraçar/ser abraçado, beijar/ser beijado...).

Neste não ser capaz mais de negar, Paulo dá o mote da tensão humana do eu entre a carne, enquanto condição de morte, mas também como lugar do amor, que é vida. O olhar traduz essa tensão, olhar ansioso, de cabeça alçada, como quem fixa um *mais além* do banal e terreno, bem longínquo; esse esperar com impaciência (*apokaradokia*), esse conservar a esperança (*eph'elpidi*), essa constância (*hypomone*) da espera, numa tensão gemida, a glória escatológica libertadora (Rm 8, 19. 20. 21. 25).

Há em Paulo esta consciência do amor também do eu para com o amante (Rm 8, 28; Cf., também, 1 Cor 2, 9; 8, 3). Esta outra consciência de que o amor tem no seu

código genético não só os gemidos da espera do amado, como, ainda, a ação ideomotriz do amor: a eulogia do amor (Rm 8, 31-39).

Do amor de Deus funda-se a gratuidade da salvação (Rm 5, 1-11; 8, 1-2), um amor derramado no coração do eu, mediante o seu Espírito (Rm 5, 5). Um amor experimentado no próprio corpo: “*Glorificai, pois, a Deus no vosso corpo.*” (1 Cor 6, 20).

O texto sagrado oferece à mística a sua ontologia e uma ontologia purificada. Uma experiência de identidade do próprio ser humano, na pergunta pelo seu Deus. A *koinonia* conseguida com a leitura de experiência de um povo que cresce na fé, tentando entender os mistérios do divino, percebendo-se como povo impele o místico para este mesmo *kairós* experiencial. Redescobre-se numa metafísica da consciência na descoberta da identidade pelo seu Deus, desmistificando e purificando os constructos sobre si e sobre a sua fé. Há uma consciencialização de transcendência, que por si mesma, repele as leituras duais da vida. Não há mais lugar para a separação homem-criação, homem de outro homem, a centralização no poder sagrado e sua hierarquização longe da vida dos homens. Pela leitura do texto bíblico, o místico realiza um *kairós* epistemológico, em que muda todo o esquema inteligível e afetivo de conhecimento, numa constante busca de sentido.

Toda a experiência é revelação e, nesse sentido, na experiência comunal com o texto sagrado, revelam-se todas as intimidades, todas as belezas indizíveis, todos os olhares contemplativos, todas as palavras segregadas, todos os pensamentos informais... No coração do místico, um coração que não dorme, vão-se consumindo as surpresas do amante, para dar lugar às notícias dos amantes:

Como se as novas notícias fossem as coisas
Encerradas no meu amado e desconhecido Tesouro,
Ou ao menos as sustivessem sobre as asas;
Com tanta felicidade viriam e com tanto prazer,
Que a minha alma estava detrás da grade
Para recrear-se com Alegria, para solicitar dela
Uma mais rápida aproximação; queria gozar da sua vista
Com maior comodidade,
Por isso fazia viagem de retorno
Até ao meu coração, como querendo
Sair, sim, para encontrar, mas também permanecer dentro, num lugar apto para receber
E dar notícias.⁷³

⁷³ Extrato do poema *Notícias*, de Thomas Traherne (1637-1674), 2000, p. 303.

3.1.4. Mística portuguesa e Sagrada Escritura: a experiência de adentrar no íntimo com chave bíblica

Humano de ossatura bíblica, o místico preenche-se como pessoa a partir desta essência. A sua estruturação pessoal revela ser um verdadeiro epítome da Sagrada Escritura, a sua formação ôntica é uma verdadeira cristalização, em que a sua formação psicológica e antropológica se arma e orientam determinadas pelo cristal bíblico que lhe está na génese; um processo de “epitaxia”⁷⁴ aplicando aqui à mística portuguesa. Ela foi-nos dada “para explicar a nossa prática.”⁷⁵ Chamamos aqui a atenção para o facto de a interação entre Sagrada Escritura e atitude humana (no que diz respeito à utilização dos níveis neurológicos da personalidade) deixar de ser estranha à psicologia e a programação neurolinguística. Segundo Robert Dilts, especialista no estudo de programação neurolinguística, o primeiro mandamento implica todos os níveis neurológicos da personalidade. No preceito de amar a Deus, o sujeito sai dos estreitos limites do eu, numa entrega de si a este Deus, aos demais, ao mundo; transcende-se. E, assim, inicia a movimentação de todos os outros níveis da sua personalidade. Ilustramos em quadro a relação entre primeiro mandamento⁷⁶ e implicações neurológicas do sujeito crente:

<i>Amarás o Senhor, teu Deus,</i>	ESPIRITUAL
<i>com toda a tua alma,</i>	IDENTIDADE
<i>com todo o teu coração,</i>	CRENÇAS/ VALORES (SENTIMENTOS)
<i>com toda a tua mente,</i>	CAPACIDADES
<i>e com todas as tuas forças.</i>	CONDUTAS

Aberto ao amor e à experiência, a partir da vivência bíblica, o místico português assume como dinâmica de vida o imperativo “*effathá*” (abre-te). Muito embora se caracterize a mística portuguesa como uma mística cristológica, mariológica e da natureza⁷⁷, consideramos que estamos perante uma mística bíblica dos setenta e três

⁷⁴ Por *epitaxia* entende-se a formação de cristais cuja estrutura e orientação são determinadas pelo cristal de natureza diferente que lhes fica subjacente.

⁷⁵ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 49.

⁷⁶ Cf. F. Fermín et al., 2004, p. 30 e R. B. Dilts, 1990, pp. 56-61. O primeiro mandamento surge em Dt 6, 5 (*Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças*) e em Mc 12, 20-30. Dilts utiliza esta versão de Marcos, tal como surge acima citada.

⁷⁷ D. Costa sublinha estas características na sua obra *Místicos Portugueses do século XVI*. Refere, ainda, especificamente sobre alguns destes místicos em análise as suas mais específicas características. Frei Tomé de Jesus, assume uma forma cristológica, uma mística de nasce de uma medição da Vida, Paixão e Morte de Jesus. Uma mística que se eleva e traduz-se a partir de um estado de meditação, conduzindo a um estado de contemplação, sobre as Santas Escrituras. Em Agostinho da Cruz, a autora encontra uma identificação com o Absoluto feita preferentemente com Nossa Senhora da Assunção. Em Frei António

livros. As citações bíblicas ocorridas nas muitas páginas destes místicos é uma viagem a toda a Sagrada Escritura. Porquê? Porque “as letras divinas são mais gostosas e autênticas que as humanas, e são mais profundas, e fazem mais impressão”⁷⁸:

Lede a Divina Escritura, tomai nas mãos os livros dos santos doutores, e vereis claramente quão grande conta devemos ter com as palavras, como com descobridoras do coração, que, como diz o antigo provérbio: ‘pelo canto se conhece a ave’.⁷⁹

Na forma como vai introduzindo a Escritura, recordando os acontecimentos bíblicos leva o leitor do discurso místico a evocar as catequeses em família, tão fundamentais na família judaica. O discurso está aqui para além da referência textual; ela é a memória afetiva, que atualiza o amor, logo o acontecimento que convoca ao acontecimento; a anamnese que se atualiza na história pessoal de vida.

No caso da mística, não é equacionável fazer uma leitura transversal dos fundamentos antropológicos e psicológicos sem termos por base, de forma bem presente, a própria antropologia e psicologia vetero e neotestamentária. Para Frei Heitor Pinto, o cristão é o humano criado com o “leite das Escrituras”⁸⁰, porque “uma das cousas que mais deleitam o espírito é tratar cousas da Sagrada Escritura”⁸¹.

A expressão integral do humano do Antigo e Novo Testamento, lida por estes místicos, torna-se, para eles, recesso para o emergencial da sua antropologia e psicologia. A proximidade e cumplicidade com as bases das fortes realidades do ser humano e das suas dinâmicas vivenciais perspetivam a ideia de que estes místicos, a montante de uma análise de si mesmos, nesta dimensão relacional humano-divino, fizeram como que uma “comunhão existencial” de experiências das figuras e realidades existenciais relatadas no texto sagrado. O místico constrói toda a sua psicologia e antropologia como acolhimento da Escritura, não sendo de todo possível falar destas duas realidades sem ter presente o texto sagrado. Há como que um “sentir”, um “identificar-se”, uma “expressividade”, uma “partilha”, uma “atualização” de figuras e

das Chagas (juntamente com Fr Tomé de Jesus), estamos perante uma mística afetiva e da pessoa. Em Frei António das Chagas, mestre do espírito - como lhe chama Dalila da Costa - assistimos a uma exaltação da ação sobre e a partir da vida contemplativa. Em Frei Heitor Pinto transparece uma mística afetiva, voluntarista e prática, onde a verdadeira contemplação é fundada no fervente amor de Deus. Há um sentido pragmático numa perspetiva existencialista, em que o saber da vida e a ação não se separam. Em Leão Hebreu estamos perante uma mística do amor, onde se inclui um culto do *eros*. (cf., em especial, pp. 51-61).

⁷⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 34.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁸⁰ *Ibidem*, *IVC I, DR*, p. 17.

⁸¹ *Ibidem*, p. 111.

realidades do texto sagrado. Como diz Frei Amador Arrais, “professamos a milícia da perfeição Evangélica”⁸².

A par dos inúmeros livros citados, ganham peso determinante figuras quer do Antigo Testamento como do Novo Testamento. Seguem apenas alguns exemplos⁸³:

A Abraão mandou sair de sua pátria para com ele se preitear.⁸⁴

Tanta mudança deve o homem fazer em si quando se converte para Deus, que possa dizer, Eu já não sou eu. S. Paulo depois de sua conversão, parece que desconhecia a si mesmo, e não sabia distinguir se vivia a vida que dantes soía, ou não. E o que S. Pedro e S. Paulo chamarão morte, chamou Cristo negação de si mesmo; e também S. Paulo lhe chamou mortificação e destruição do homem velho, ou do homem de fora (...).⁸⁵

Deus é caminho, verdade e vida.⁸⁶

De maneira que a Virgem e mãe de Deus foi no corpo, e na alma absolutíssima.⁸⁷

O Eclesiástico diz: todos os justos são filhos da sapiência, e a geração deles é o amor e obediência.⁸⁸

Naturalmente, numa mística com uma marca cristológica forte, como é a mística portuguesa, o Novo Testamento, a figura de Jesus Cristo e a sua encarnação ganham um peso referencial muito intenso:

(...) Com as palavras Evangélicas, que são setas reluzentes, atravessarão e esclareceram os corações humanos.⁸⁹

Que o verdadeiro e eficaz está no Evangelho de Jesus Cristo. Este é a fonte de águas saudáveis, medicina das nossas chagas, suave consolação, e alívio em nossos trabalhos.⁹⁰

⁸² Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 416.

⁸³ Naturalmente que os exemplos seriam infindáveis. Contudo, importa acrescentar, aqui, alguns dados que nos podem dar uma leitura complementar da importância da Sagrada Escritura nestes místicos, enquanto o grande fundamento da procura da perfeição, à imagem do amado divino. A obra de Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Cristã*, recheia-se de citações e figuras de referência bíblicas ao serviço de um desenvolvimento integral do humano. Se, a título de exemplo, percorrermos poucas páginas do volume I desta obra é isso mesmo que encontramos: Provérbios (*IVC I, DR*, p. 12), João Baptista (*Ibidem*, p. 101) Oseias (*Ibidem*, p. 103), Paulo (*Ibidem*, pp. 104, 105), Eclesiástico (*Ibidem*, p. 108), Cristo (*Ibidem*, p. 108); Sara e Abraão (*Ibidem*, p. 109); Adão e Eva (*Ibidem*, p. 112); Jacob e Labão (*Ibidem*, p. 117); Salomão (*Ibidem, DJ*, p. 177). D. Manoel de Portugal, por sua vez, traz a texto Tobias, S. Paulo, Isaías Jeremias, Cântico dos Cânticos, Sabedoria, Êxodo, Moisés, Deuterónimo. Nos testemunhos de Agostinho da Cruz, “se continuará uma longa filiação espiritual, na linha judeo-cristã, marcada pela mística do fogo” (D. Costa, 1986, p. 83). Em Bernardes, na obra *Luz e Calor II, Opúsculo III*, deparamo-nos com 33 meditações sobre os atributos de Cristo, tantos quanto são aos anos de vida de Cristo e no solilóquio VII observamos a contemplação das perfeições de Deus no espelho das criaturas.

⁸⁴ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 86.

⁸⁵ *Ibidem, D VII, PFC*, pp. 420-421.

⁸⁶ *Ibidem, D VI, VDTC*, p. 372.

⁸⁷ *Ibidem, D IX, CHM*, p. 582.

⁸⁸ *Ibidem, D VII, PFC*, p. 422. Referência ao livro de Ben Sirá 4.

⁸⁹ *Ibidem, D VII, PFC*, p. 431.

⁹⁰ *Ibidem, D IX, CHM*, p. 525.

(...) Porém no Evangelho de Cristo há uma linguagem que parece encarecer muito a dificuldade da salvação: qual é o negar a si mesmo, tomar a sua Cruz, ter ódio à vida; e eu não sei quanta parte tive nesta filosofia celestial.⁹¹

Claro é que quanto mor for semelhança tiver com Cristo tanto maior será a sua glória.⁹²

Nascendo Cristo melhorou-nos com a participação de sua divindade, e ficou-se com a nossa humanidade, sem com ela perder nada do seu, e unindo-se connosco nos levou consigo ao Céu.⁹³

Desenvolve uma antropologia e uma psicologia formada a partir da vida e das suas experiências (Cristo, Paulo, João, Job, Jeremias, Isaías, Oseias, Adão e Eva, salmista, o amado e amada do Cântico dos Cânticos...). As palavras são as de Heitor Pinto:

O solitário lê pelos livros santos, que o ensinam e desenganam, dizendo-lhe livremente a verdade, está comunicando e conversando com Isaías, com Jeremias, com S. João, com S. Paulo, com o mesmo Cristo.⁹⁴

Porque bíblico, o místico português é o místico do coração, da carne e do espírito, do amor, dos afetos e do *eros*:

Se o amor é uma das afeições, de que falamos, e é tão excelente, se é empregado em Deus sobretudo, e no próximo como em nós mesmos, que nos faz perfeitos, quem há aí que ouse condenar todas as afeições?⁹⁵

É o místico em deleite desejo, abrasado pelo amor. Por isso, elege como símbolo comum e expressivo da união mística a metáfora do amor e do matrimónio que frequentemente expressa em termos sensuais e apaixonados. É o místico da transverberação, o ferido pelo amante. Por isso, a sua mística é um peregrinar pelo humano emergido amor, ao quotidiano que constrói a partir daqui. É um adentrar por uma mística nupcial, onde mora o bem-amado, o íntimo dos íntimos.

Porque bíblico, e porque enamorado, o místico português é o místico do símbolo, da metáfora, em que o dito não só comunica uma mera informação como comunica algo mais sobre esse conteúdo, ou seja, comunica uma experiência relacional, os desejos e a atividade amorosa dos envolvidos que lematizam o conteúdo do que é dito. De facto, o místico português adota como língua pátria sua a linguagem bíblica, porque nela se faz ser novo, por ela se revela. As metáforas longe de turvarem a limpidez da ideia, dão-lhe “realce e sabor”, como declara Viana sobre Heitor Pinto.⁹⁶ E “na parte do atrevimento e beleza das metáforas”, Tomé de Jesus, na sua obra *Trabalhos*

⁹¹ *Ibidem*, D VII, PFC, p. 416.

⁹² *Ibidem*, D II, AA, p. 71.

⁹³ *Ibidem*, D III, GJ, p. 187.

⁹⁴ Frei Heitor Pinto, IVC II, DVS, p. 47. (Cf., ainda, pp. 50-51. 54)

⁹⁵ *Ibidem*, DTV, p. 188.

⁹⁶ M Viana, 1940, p. 21.

de Jesus, “vence indispensavelmente todos os nossos escritores de prosa”, assevera D. Francisco Alexandre Lobo.⁹⁷ De António das Chagas elogia o poder persuasivo que têm as suas metáforas.⁹⁸ Já Ebion faz alusão ao estilo barroco das metáforas de Bernardes que coabitam com os inúmeros símiles, provérbios, comparações e observações psicológicas particularmente ao gosto do homem comum.⁹⁹

A semiótica erotizada tão natural do humano ganha no quadro bíblico o seu valor supremo, pela expressão maior da semântica do Amor bíblico. O *eros* tem o carácter de eterno.

Se o horizonte contempla o eterno, e o amado a ele invoca, este é um humano das descobertas, o navegante e itinerante que procura o porto desejado e ansiado: a união plena com o amado. O humano que avança por mares do desconhecido para se aproximar do mistério. Chamemos neste acercamento Iehudah Abrabanel e vejamos como a virtude, a sabedoria e o conhecimento de Deus “não consiste numa posse, numa circunscrição, mas num aproximar-se”, suplantando-se o místico a cada instante.¹⁰⁰

3.2. Enquadramento teológico

3.2.1. Matriz de leitura

Herdeira da fonte bíblica, a teologia nasce do mistério e torna-se ela mesma num diálogo instigante, em voz alta e em escrita sistemática, com o tu divino, para que os homens de todos os tempos possam escutar, entender, interrogar. Um verdadeiro discurso sobre a palavra de Deus, numa fidelidade à Igreja e à tradição.

O místico, por fidelidade que sempre lhe é reconhecida, nutre pela teologia um respeito devoto, porque nela encontra os fundamentos da sua fé, nela aprende, nela medita. Iehudah Abrabanel chama-lhe Filosofia Primeira, Sapiência, a doutrina sobre Deus, que trata das coisas espirituais e eternas. É ela que “chega ao conhecimento das coisas divinas acessíveis ao intelecto humano”. E mais aclara: “Assim, o saber das diversas ciências é necessário para a felicidade; esta [teologia], porém, não consiste propriamente nelas, mas sim num conhecimento perfeitíssimo de uma só coisa.”¹⁰¹

⁹⁷ D. F. A. Lobo, *in* M. Viana, 1940, p. 24.

⁹⁸ Cf. M. Viana, 1940, p. 33.

⁹⁹ Cf. E. Lima, 1969, p. 61.

¹⁰⁰ J. Barata-Moura, 1972, p. 159.

¹⁰¹ Leão Hebreu, *AD*, p. 46.

A teologia faz-se a partir destas duas condições: a do mistério divino e a do mistério humano. Por isso mesmo, ela é sempre aprendizagem, uma forma inacabada de revelação misteriosa, pois todo o teólogo tem consciência de que não tem apreendido todos estes mistérios. É uma aprendizagem que se faz das grandes interrogações da condição humana, das grandes dificuldades de entendimento do mistério da vida e da dinâmica quotidiana e do deslumbramento perante esta mesma vida e, acima de tudo, da presença misteriosa do divino no humano, no mundo e na história – a constante busca de sentido e do crer. A teologia comporta, assim, a pergunta instigante do crer e da razão deste crer. Constituindo-se como específica do humano, a fé apresenta-se “não como justificação da história, mas abertura da história”, na linha garaudiana.¹⁰² A revelação de Deus e a fé do homem cristão vinculam-se numa reflexão constante, crística, metódica, hermenêutica, ortodoxa e ortoprática. Estrada bem nos recorda que “as imagens da divindade dizem mais sobre os que as propõem e defendem que sobre Deus mesmo” e mais explicita que, “segundo a concepção de Deus que defendemos, assim também a identidade dos crentes.”¹⁰³ Neste sentido, a teologia não deixa de ser *sabedoria*, enquanto procura da significação última da relação divino-humana e vice-versa.¹⁰⁴

No domínio cristão, a teologia contém, assim, a ontologia, a história e a cristologia. Não seria possível *fazer* teologia sem a presença real de Deus no homem; não se reflete sobre o que não se pode criar. O interior humano será sempre o lugar temporal-espacial da criação teológica, tal como da criação mística. Por seu lado, a experiência humana apela à revelação. O teólogo reflete, na sua produção científica, o real do seu tempo e da sua espiritualidade. Sublinhamos, neste sentido, a ideia de Bernard ao afirmar que o teólogo “é autor de uma reflexão sistemática, que tem, porém, um alcance limitado: reflete as condições históricas nas quais o teólogo atua, assim como a sua experiência espiritual.”¹⁰⁵

¹⁰² J. Pinto, 2003, p. 84.

¹⁰³ J. Estrada, 2003, p. 13.

¹⁰⁴ Muitos dos grandes teólogos do século XX insistiram neste ponto, unindo a revelação à fé do homem na dimensão da sua mundividência, que nunca se desvincula da história da salvação (René Latourelle, Juan Alfaro, Battista Modin, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Hans Küng, Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, entre tantos outros).

¹⁰⁵ C. Bernard, 2011, p. 49. Ainda relativo a este ponto, Bernard afirma que as bases da teologia “não estão determinadas a que se obtenha um consenso universal; ao contrário, implicam a aceitação, graças a uma ato livre de fé, do facto de que Deus se manifestou livremente na história dos homens e entregou ao povo eleito e logo à Igreja uma revelação que abraça toda a realidade, revelando o seu último significado. A certeza teológica situa-se, portanto, num duplo nível: o da fé, pelo que se refere às proposições fundamentais, e o da investigação racional e científica, quando o teólogo chega a uma certa inteligência

Nesta construção lógica e organizada da leitura de Deus sobre a história humana, duas outras dimensões são determinantes: o *ver* do *experimental* e o do *dizer*.¹⁰⁶ A teologia encontra nestas expressões do humano a sempre inacabada forma de perscrutação do mistério divino. Não deixa de ser uma forma já muito estimada pela filosofia grega, onde o olhar tem uma ligação estreita com a escuta e com o sistematizar. Estas duas qualidades humanas permitem que o inconsciente beba na fonte do espírito, trazendo à inteligência humana as dimensões do transcendente humano. Contudo, é imperativo termos presentes o que tanto Velasco sublinha, no sentido de que “nunca a experiência de Deus permite ao homem fazer de Deus objeto direto de um ato de conhecimento ou de desejo.”¹⁰⁷ Noção clara tanto teológica como mística. A teologia postula assim o chão da própria experiência mística, de toda a evangelização e pregação, sob pena da dimensão religiosa do humano se desintegrar e se tornar num pessoalismo privado de comunhão. Neste sentido, seguem as palavras do papa Francisco:

O desafio de uma pregação inculturada consiste em transmitir a síntese da mensagem evangélica, e não ideias ou valores soltos. Onde está a tua síntese, ali está o teu coração. A diferença entre fazer luz com sínteses e o fazê-lo com ideias soltas é a mesma que há entre o ardor do coração e o tédio. O pregador tem a belíssima e difícil missão de unir os corações que se amam: o do Senhor e os do seu povo. O diálogo entre Deus e o seu povo reforça ainda mais a aliança entre ambos e estreita o vínculo da caridade.¹⁰⁸

A mística é das experiências de fé e de vida que nos pode ilustrar o quanto a estes dois mistérios – o divino e o humano – melhor se abraçam de uma forma tão completa e desejada, numa oferta sempre da experiência de novidade e de descoberta das múltiplas expressões do amor divino e das respostas humanas. Mas nunca a mística se desvinculou da Sagrada Escritura nem da teologia. Há uma interdependência dialogante que assenta na comunhão humano-divina. Metaforizando, M. Certeau dizia que os místicos “são intrépidos exploradores que se arriscam, cheios de confiança e amor, a descobrir – de assombro a assombro – a *terra incógnita* do mistério de Deus, e os teólogos como cartógrafos que vão atrás deles tentando traçar, com temor e tremor, um ‘mapa’ que permita orientar-se no futuro.”¹⁰⁹ A cumplicidade mística-teologia é de tal forma que Panizo é de opinião que a mística poderá efetivamente salvar um tipo de

das proposições de fé, confrontando o dado revelado com as conclusões a que chega a reflexão filosófica e com os resultados das ciências exatas e das ciências humanas” (p. 11).

¹⁰⁶ A tradição oriental sempre teve a sabedoria de nunca divorciar mística, teologia e experiência pessoal do mistério divino e do dogma confessado pela Igreja. (Cf. Paul Evdomikov, 1973, p. 41).

¹⁰⁷ J. M. Velasco, 2007, p. 70.

¹⁰⁸ Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, nº 143.

¹⁰⁹ P. R. Panizo, 2004, p. 311.

teologia de perecer congelada por falta de experiência (o autor refere-se sobretudo à teologia que se orienta por um excesso de racionalismo e uma imensidão de conceitos, instrumentos e dados e procedimentos).¹¹⁰ Há uma fidelidade comovente aos polos orientadores da experiência mística (o divino e o humano), numa contemplação da teologia como, também, linguagem sapiencial sobre o mistério divino e ação divina na história. É o experiencial de toda a patrística e de toda a experiência mística na confluência de um aprender mais e melhor os rostos e os nomes de Deus. Todo o descobrir a ação divina na história do humano passa, necessariamente, por uma atenção particular à realidade da vida, ao quotidiano, aos sinais dos tempos. Esta noção, que a mística e a teologia devem comungar, aparece muito claramente expressa na *Evangelii Gaudium*¹¹¹:

Existe também uma tensão bipolar entre a ideia e a realidade: a realidade simplesmente é, a ideia elabora-se. Entre as duas, deve estabelecer-se um diálogo constante, evitando que a ideia acabe por separar-se da realidade. É perigoso viver no reino só da palavra, da imagem, do sofisma. Por isso, há que postular um terceiro princípio: a realidade é superior à ideia. Isto supõe evitar várias formas de ocultar a realidade: os purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projetos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria.

Sabemos, no entanto, que no curso da história houve separações dolorosas com consequência para ambas, (seja pela escolástica, seja por uma apologética defensiva e temerosa, como a Inquisição, seja ainda pela defesa cega do teólogo e dos seus grandes tratados em detrimento do místico)¹¹², como se o amor e conhecimento, afeto e razão, quietude e metafísica, intelectualismo e experiência fossem realidades paralelas da ação humana e da relação humano-divino. Hoje, a dimensão de que a fé abraça o homem todo, sem excluir parte do ser, reunifica estas duas formas de diálogo sobre o divino. Bernard recorda, neste sentido, que as bases da teologia “não estão determinadas de forma que se obtenha um consenso universal” exatamente pela implicação da aceitação

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 312.

¹¹¹ A *Evangelii Gaudium*, no nº 231. E, no número seguinte, acrescenta: “a realidade é superior à ideia. Este critério está ligado à encarnação da Palavra e ao seu cumprimento: ‘Reconheceis que o espírito é de Deus por isto: todo o espírito que confessa Jesus Cristo que veio em carne mortal é de Deus’ (1 Jo 4, 2). O critério da realidade, de uma Palavra já encarnada e sempre procurando encarnar-se, é essencial à evangelização. Por um lado, leva-nos a valorizar a história da Igreja como história de salvação, a recordar os nossos Santos que inculturaram o Evangelho na vida dos nossos povos, a recolher a rica tradição bimilenária da Igreja, sem pretender elaborar um pensamento desligado deste tesouro como se quiséssemos inventar o Evangelho. Por outro lado, este critério impele-nos a pôr em prática a Palavra, a realizar obras de justiça e caridade nas quais se torne fecunda esta Palavra. Não pôr em prática, não levar à realidade a Palavra é construir sobre a areia, permanecer na pura ideia e degenerar em intimismos e gnosticismos que não dão fruto, que esterilizam o seu dinamismo.”

¹¹² P. R. Panizo denuncia as posições de Ortega y Gasset e as da teologia protestante (Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Barth) excetuando alguns dos seus famosos teólogos (Paul Tillich, Jürgen Moltmann e Martin Leiner). Sobre esta temática, leia-se Panizo, 2004.

a que se obriga, fruto deste mesmo ato de fé. E mais clarifica: “a certeza teológica situa-se, portanto, num duplo nível: o da fé, pelo que se refere às proposições fundamentais, e o da investigação racional e científica, quando o teólogo chega a uma certa inteligência das proposições de fé, confrontando o dado revelado com as conclusões às que chega a reflexão filosófica e com os resultados das ciências exatas e das ciências humanas.”¹¹³

É com base neste enquadramento que queremos posicionar-nos na mundividência e teovidência que é a própria teologia, na perspectiva de que teologia, na sua síntese científica, é sempre uma aprendizagem de Deus e do homem. É sempre um aprender a reconhecer o que Deus faz, um aprender a ouvir o que o Deus da história diz, um aprender a ver o que o Pai é e um aprender a ser como o Pai é. Nesta ótica, pareceu-nos inevitável colocar a par dos fundamentos teológicos da mística cristã, os próprios textos místicos, uma vez que não é possível ambos caminharem isoladamente ou em sentidos opostos. Recorda-nos Underhill que “dizer que Deus é Infinito é dizer que pode ser apreendido e descrito numa infinidade de modos.”¹¹⁴ Nesta matriz, posicionamos os fundamentos do que a mística é na sua génese e na sua experiência: *aprender a ver* como é esta forma misteriosa de amar. Esta ação de *aprender* e *ver* é sempre o ato humano de intuição do divino pressentir o divino enquanto Ele passa e permanece. Indiferença e desatenção é, tão só e apenas, descuido humano que gera a noção de distância e esquecimento.

3.2.2. Aprender a ver o que o Pai faz: revelação e criação

Deus, como Criador, é nosso Princípio;
como Glorificador é nosso fim;
e como Redentor é nosso meio,
para conseguirmos esse fim.
Porque nada, que saiu de Deus,
pode tornar para Deus, senão pelo mesmo Deus.¹¹⁵

Partimos do princípio aceite de que a revelação, que resulta da iniciativa de Deus, é sobrenatural, misteriosa, amorosa e livre, participando da inteligibilidade transcendente da encarnação. Revelação é amor divino, pois nasce do amor que é o próprio Deus. Ora, esta noção remete-nos para os caracteres amorosos com que Deus se dá a conhecer na história e singularidade de cada homem. Neste âmbito, a revelação é

¹¹³ C. A. Bernard, 2011, p.11.

¹¹⁴ E. Underhill, 2006, p. 273.

¹¹⁵ Padre Manuel Bernardes, *LC*, I, IX, p. 287.

inerentemente *ação divina amorosa e relacional*. Frei Heitor Pinto bem o sublinha: “e como Deus é sumo bem, sumamente se havia de difundir e comunicar.”¹¹⁶

Gerada no amor, a revelação tem como razão de existência e destino o homem. Gerada no amor, a revelação tem a expressão máxima na encarnação: o amor pleno revelado na pessoa do Filho de Deus; o Deus que envia o seu próprio Filho, para que se cumpra o seu desígnio salvífico; o Filho que revela de forma definitiva o Pai – através de gestos, atos, palavra, símbolos, sinais –, revelação já anunciada pelos profetas (Mc 12, 1-12; Mt 21, 33-46; Lc 11, 45-54). Pikaza refere que a experiência cristã da revelação segue uma linha de continuidade e uma linha de rutura com a visão do judaísmo relativamente à revelação. Na linha de continuidade é determinante o texto de Heb 1, 1-2, em que Jesus conclui em definitivo a revelação bíblica:

Muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. / Nestes dias, que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e por meio de quem fez o mundo.

Na linha de rutura com o judaísmo, segue o texto de Jo 1, 17-18, em que Jesus Cristo, que veio do seio do Pai, revela de forma plena Deus ao homem que não pode ver a Deus:

*É que a Lei foi dada por Moisés, mas a graça e a verdade vieram-nos por Jesus Cristo. / A Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele quem o deu a conhecer.*¹¹⁷

Ora, a Trindade amorosa é semantema da palavra encarnada-revelada. E esta, graças ao seu radical donde é gerado, constrói a elevação da palavra humana à espiritualidade da própria revelação. A palavra revelada é, assim, a completude do desígnio de Deus e do próprio desígnio humano. Por isso, a revelação é autodesvelamento do divino, possibilidade de autodesvelamento da elevação divinizante da humanidade: “Sonho, e o meu sonho é Deus que me revela a mim próprio, e a si próprio”, escreverá Fernando Pessoa.¹¹⁸ E este dinamismo, inerentemente, desvenda a relação como autodoação do divino e do humano.

O Concílio Vaticano II sublinha, claramente, toda a economia da revelação, tendo por princípio a comunicação amorosa de Deus invisível, que abre aos homens a possibilidade de comunhão com ele e assinalando Cristo, como o mediador e a plenitude de toda a revelação:

¹¹⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 61.

¹¹⁷ X. Pikaza, 2009, p. 989.

¹¹⁸ F. Pessoa, *in* S. Dimas, 1998, p. 67.

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cfr. Ef 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cf. Ef 2, 18; 2 Pe 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (cf. Cl 1, 15; 1 Tm 1,17), na riqueza do seu amor, fala aos homens como amigos (cf. Ex 33, 11; Jo 15,14-15) e convive com eles (cf. Bar 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta «economia» da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação.¹¹⁹ Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, que são os últimos, através de Seu Filho (Heb 1, 1-2). Com efeito, enviou o Seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e manifestar-lhes a vida íntima de Deus (cf. Jo 1, 1-18).¹²⁰

O mistério relacional que é a própria revelação compreende um conhecimento que não se opera de forma cognoscível direta. “O por-fazer é só com Deus”, dirá o poeta.¹²¹ O humano e o seu tempo de experiência histórica tridimensional (passado, presente e futuro), assim como a natureza criada, contêm em si a revelação divina. Uma revelação que opera neles de forma progressiva, multiforme, sobrenatural e misteriosa, mas em termos inteligivelmente acessíveis ao humano. Tenhamos presente o texto sagrado:

As coisas que Eu vos digo não as manifesto por mim mesmo: é o Pai, que, estando em mim, realiza as suas obras. / Crede-me: Eu estou no Pai e o Pai está em mim; crede, ao menos, por causa dessas mesmas obras. / Em verdade, em verdade vos digo: quem crê em mim também fará as obras que Eu realizo; e fará obras maiores do que estas, porque Eu vou para o Pai, / e o que pedirdes em meu nome Eu o farei, de modo que, no Filho, se manifeste a glória do Pai. / Se me pedirdes alguma coisa em meu nome, Eu o farei. / Se me tendes amor, cumprireis os meus mandamentos, / e Eu apelarei ao Pai e Ele vos dará outro Paráclito para que esteja sempre convosco, / o Espírito da Verdade, que o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece; vós é que o conheceis, porque permanece junto de vós, e está em vós. (Jo, 14, 10-17)

É esta a revelação da Trindade, feita no silêncio, na palavra, no encontro, como nos aponta Bruno Forte, quando associa o silêncio ao Pai, a palavra ao Filho e o encontro ao Espírito. “Lidar com a revelação da trindade é lidar com a história eterna do amor divino, é entrar nela”, afirma o autor.¹²²

A revelação, por sua vez, pela sua natureza vai nuclear as capacidades humanas de palavra, espanto, deslumbramento e contemplação. Uma nucleação que nimba os caracteres humanos da verdade, da beleza, da unidade, da bondade e do desejo

¹¹⁹ Concílio Ecuménico Vaticano II, DV, nº 2, 1979, p. 221.

¹²⁰ *Ibidem*, nº 4, p. 222. O *Catecismo da Igreja Católica*, no ponto *A revelação de Deus*, Artigo 1, segue esta mesma linha orientadora, referente aos nºs 2 e 4 da *Dei Verbum* (Cf. 1993, pp. 30-34).

¹²¹ F. Pessoa, in S. Dimas, 1998, p. 222.

¹²² Cf. B. Forte, 1985 e, ainda, 2003.

predispostos na inteligência humana e que influem na leitura dos sinais reveladores do divino.

Ora, a palavra assume o valor estatutário de mediadora de revelação, enquanto seu modo perspícuo, e de ação de revelação, enquanto seu modo lídimo. A palavra, no invólucro da revelação, atinge, deste modo, os pontos bussolares da relação criada pela própria revelação: o ponto-divino, o ponto-humano, o ponto-mundo, o ponto-história. A palavra, assim, na sua forma atuante, destrói definitivamente a ideia de que a alteridade de Deus possa significar exterioridade de Deus.¹²³

O *operar* revelador de Deus, este Seu desejo de comunicar-se e dialogar com a criatura humana, comporta esta capacidade do homem de *ver*, *interrogar-se* e de *acreditar*. O espanto consciente do transcendente. O humano percebe que por condição terrena ele não cabe em si mesmo e muito menos nele cabe o mundo que o rodeia. E que o “outro ser” é sempre a incompletude da totalidade em si mesmo, o outro é sempre o inacabado de mim, logo a própria possibilidade da minha existência. O “outro ser” é sempre sinal da minha não solidão. É aqui que está o cerne do próprio questionamento de transcendência: a vida está no todo e não só no eu. “A comunicação de Deus compreende o conhecimento das coisas e a intimidade da criatura”¹²⁴.

Haver Deus formado com elegância conveniente todas as criaturas, e sem inveja lhes haver comunicado suas riquezas, é mostra, e retrato da sua perfeitíssima bondade; que por esta razão se deve com hinos celebrar: e haver Deus inventado como todas as coisas se ordenassem com decoro, e formosura foi de suma sabedoria: porém fazer, e efetuar tudo o que quis, foi de potência incomparável, e invictíssima.¹²⁵

O cristianismo, como religião metacósmica, posiciona esta ação inicial de Deus (*bara'* = ação especificamente divina; *criar do nada ou preenchimento*, tendo Deus sempre como sujeito), na dimensão da fé, um mistério, não a postulando como razoamento metafísico, profano, portanto.¹²⁶ Não quer, contudo, com isto anular a função da razão no entendimento da obra criadora. Só no urdir das duas dimensões pística e cognitiva, é que o mundo, obra criada e bela, se tornará um visco para o homem, um espelho do criador. Neste posicionamento se coloca Arias ao afirmar que

¹²³ Cf. S. Dimas, 1998, p. 108. Por suas palavras diz: “Deus é Outro mas não nos é exterior. Deus é mais íntimo que o nosso próprio íntimo. No horizonte cultural da modernidade o coração é o lugar da presença de Deus”.

¹²⁴ P. Asti, 2009, p. 103.

¹²⁵ Frei Amador Arrais, *D, DI, QECM*, p. 37.

¹²⁶ Sobre esta matéria, leia-se W. Thiede, *El sentido crucificado. Una teodicea trinitaria*, (2008, pp. 122-123); X. Pikaza, *Dios es Palabra, Teodicea cristiana* (2003) e *Antropología Bíblica. Tiempos de gracia* (2006); J. L. R. Peña, *Teología de la creación* (1986).

“este mundo constitui um testemunho natural do seu Criador”¹²⁷ e que “o conhecimento de Deus, a partir da beleza do mundo, é um procedimento racional que tem na sua base o pensamento da causalidade como princípio fundamental da realidade e do pensamento mesmo”¹²⁸. Deus, pintor do mundo¹²⁹, prepara uma casa para o homem e ele descobre-se nela como criatura em quem Deus foca o enlevo do seu amor.

A teologia aprendeu de forma vivencial a sintetizar o ato criador de Deus, qual momento de amor, numa textura histórico-salvífica, num inclinar-se postural do *dar-se* divino-humano e humano-divino. O místico dá forma escrita a esta ideia dizendo:

Toda a universalidade das criaturas é desenho de vossa ideia, parto de vossa fecundidade, e criança dos vossos peitos: para todas, e infinitas mais que fossem, há, e sobeja leite copioso; leite que as conserva e nutre, consola e aumenta. Estais sobre todas regendo-as, debaixo de todas sustentando-as, ao redor de todas defendendo-as, e dentro de todas animando-as.¹³⁰

Afirmar que Deus é criador é afirmar, na linha de Juan Luis Ruiz de la Peña, que Deus dá à criatura o ser e que introduz nela uma pulsão para o “ser-mais”¹³¹; “a criatura não existe por si mesma, senão pelo ato criador. Analogamente, não existe para si mesma: não tendo em si a razão da sua existência, a sua origem, tampouco tem em si o seu fim.”¹³² Deus é o fim da criação, acrescenta o teólogo, Deus “cria por si e para si”, sendo Ele mesmo o fim da criação. Deus “cria por si e para si”, explica Peña, “para dar-se, para comunicar-se, para aperfeiçoar e não para dar-se a si mesmo algo ou para aperfeiçoar-se”. Criar para si “é o mesmo que criar para participar a sua bondade, para comunicar bens.”¹³³ O bom e o belo têm a sua origem e fim, também no criador; “a formosura das criaturas vem do Criador”, afirma Frei Heitor Pinto.¹³⁴ A obra do criador, o todo criado, acompanha a transversalidade de que tanto se alimenta a inteligência humana. Sem estas duas dimensões – a criação tal como o humano a conhece e a transversalidade com que a procura entender – o caminho para Deus seria a-histórico, a-humano, o silêncio ôntico da existência:

Mas da formosura das criaturas havemos de passar à formosura do Criador, que é a verdadeira formosura, suma, permanente, imortal, e sempiterna, cujo desejo e amor há de acender nossa alma, para que, ardendo nesta bem-aventurada chama, se alevante à sua mais excelente potência, que é o entendimento, e ali, apartadas as trevas das coisas terreaes, alumiado com o fogo do

¹²⁷ G. T. Arias, 2009, pp. 257-266 e p. 257.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 258.

¹²⁹ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 220.

¹³⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC*, II, S IX, p. 319.

¹³¹ Cf. J. L. R. Peña, 1986, p. 121.

¹³² *Ibidem*, p. 146.

¹³³ *Ibidem*, pp. 146-147.

¹³⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC I*, *DVF*, p. 33.

divino amor, contemple aquela luz infinita, aquela bondade imensa, aquela formosura sempiterna, cujo amor a tem sorvida e inflamada.¹³⁵

Neste sentido originário e último do ato do criador – estimada pela fé judaico-cristã –, vamos encontrar a fonte e natureza do amor com que se veste este *bara'* divino. A criação é, a um mesmo tempo, *kerigma* (κήρυγμα = proclamação) trinitário do amor e *kairós* (καιρός, *momento oportuno*) do desejo de se assemelhar ao criador no gesto criador:

Há uma gratuidade da *creatio ex nihilo*. Esta *creatio ex nihilo* nos revela além do mais que o amor é uma textura da realidade, o seu urdidor funcional. E esta ontologia da *ágape*. Do puro dom gratuito, responde uma *teo-logia* da paternidade de Deus. (...) Ora bem, se a realidade funda as suas raízes neste amor criador, então será tanto mais autêntica, mais conforme à sua estrutura originária, quanto mais vigência tenha na *ágape* primordial. (...) Recordemos, enfim, que o amor criador surge *desde o nada*, desde a liberdade do superamente gratuito. Daí que o amor que estamos postulando para uma praxis construtiva do mundo tenha de ser também *desde o nada*; desta forma reproduz e prolonga o gesto criador, edifica a realidade.¹³⁶

Encontrando a sua maternidade-paternidade no amor trinitário, a revelação e a criação nutrem a vida, pois estão ao serviço da mesma. “Quanto o Senhor obra é para utilidade nossa”, diz D. Gaspar de Leão, em *Desengano de perdidos*.¹³⁷ E na mesma obra, escreve:

Ordenou Deus por sua bondade, que todas as criaturas em sua maneira tornassem a ele como último fim, principalmente das criaturas racionais, que dele participam mais que as carecidas de razão. E para que os homens não desviássemos do caminho para este fim lhe deu a lei, e ditame da razão, e leis, pelas quais seguíssemos este caminho e conselhos, para mais facilmente caminharmos, e proibições das coisas que impedem esta jornada do último fim (...).¹³⁸ Deus provoca e inclina todas as coisas a si como último fim.¹³⁹ Pelo que debes notar, que Deus é fonte, e origem donde manam todas as criaturas, mas por modo muito especial mana dele o homem criatura racional: por amor do qual criou todas as coisas, para o ajudar a seu princípio cada uma em sua maneira.¹⁴⁰

Frei Heitor Pinto expressa-o desta forma:

Bem pudera Deus criar o homem às escuras, e depois fazer o mundo, mas ele criou o céu e a terra, e a luz, e os elementos e corpos místicos: ornou o céu, dourando-o com o Sol, prateando-o com a Lua, esmaltando-o com as estrelas, com perpétua ordem, excelente formosura, e maravilhosos resplendores: aformosentou a terra, revestindo-a com diversidades de verdes e cheirosas e medicinais ervas, e graciosas flores, e formosas boninas, e grande variedade de sombrios e frutíferos arvoredos: enriquecendo-a de ricas minas, e deleitosos e proveitosos rios, e abundância de gados: e infinidade de mantimentos. E, criado isto, criou o homem, para que, vendo quanto Deus para ele criara, se inflamasse no amor de um tal Deus. (...) Deus, como criasse o mundo, pôs nele o homem criado à sua imagem e semelhança. (...) Criou Deus as coisas visíveis, para por elas entendermos as invisíveis.¹⁴¹

¹³⁵ *Ibidem*, IVC II, DLM, p. 97.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 136.

¹³⁷ D. Gaspar de Leão, DP, p. 63.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 84.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 251.

¹⁴¹ Frei Heitor Pinto, IVC IV, DC, pp.19-21.

A própria hermenêutica judaico-cristã apontará nesta distinção de forma perentória, afirmando: a) que Deus é o fazedor de todas as coisas criadas (o *τεχνίτης*), Gn 1-11; Jo, 1, 1-4); b) todas as coisas são palavras e sinais de Deus; que o homem é mais que o mundo e mais que as suas obras sem mais, sendo que o mundo pertence às coisas criadas (Sb 13, 1-9; Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-31); c) não omitindo a experiência que estabelece com todos os seres vivos e não vivos, torna-se claro que o homem é experiência de diálogo e graça, elevando-se continuamente para o alto, o seu criador (Sb 15, 14-19; Cl 3, 1-17); d) e do seio da experiência amorosa com este tu criador, o homem reconhece-o como Deus de misericórdia, de justiça, Deus do perdão, Deus da vida, Deus da luz, Deus Pai; Jesus, Filho de Deus, o messias, o enviado, que se fez homem como nós; o Espírito Santo, Espírito de vida, de verdade, defensor, auxiliador:

O teu grande poder está sempre ao teu serviço;
quem poderá resistir à força do teu braço? /
Pois diante de ti, o mundo inteiro é como um grão de areia na balança,
como a gota de orvalho que de manhã cai sobre a terra. /
Mas Tu tens compaixão de todos, pois tudo podes
e desvias os olhos dos pecados dos homens, a fim de os levar à conversão. /
Tu amas tudo quanto existe
e não detestas nada do que fizeste;
pois, se odiasses alguma coisa, não a terias criado.
E como subsistiria uma coisa, se Tu a não quisesses? /
Ou como se conservaria, se não tivesse sido chamada por ti? /
Mas Tu poupas a todos, porque todos são teus,
ó Senhor, que amas a vida! (Sb 11, 21-26)¹⁴²

Todas as sínteses são tanto experiências de transcendência, de contemplação, de diálogos e monólogos como de silêncios. Ao plano misterioso do divino, responde o ser humano com a esperança e a história; transversalidades carregadas de significado, desejantes de diálogo e de vislumbre.

Nos atos desejantes de amor de um tu-eu, centraliza-se, cristãmente, o sentido da *loucura* do crucificado – sol no mundo espiritual e interno¹⁴³ - e a surpresa do túmulo vazio, na teodiceia trinitária.

A relação experiencial com a natureza, contudo, acaba por se transformar num recurso linguístico do homem para o conhecimento de Deus e diálogo com Ele. As metáforas sobre o amor de Deus encontram o seu colorido semântico na natureza; um recurso infundável de símbolos, imagens e mito. A natureza torna-se assim metáfora do amor de Deus, gramática de comunicação espiritual e de relação com Deus, sede de comunhão com Deus, língua universal da transcendência humana. Nas palavras de

¹⁴² Cf., ainda, Mt 16, 16; 1 Jo 1, 3.5; 1 Jo 4, 14; Rm 8, 2. 15. Cf., também, X. Pikaza, 2006.

¹⁴³ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IX*, p. 280.

Francesco Asti, “toda a criação é uma oferenda ao homem num gesto de comunhão”¹⁴⁴. É tantas vezes através da criação que o homem crente afirma ter experimentado o céu, como se a criação falasse pela sua beleza dos segredos celestes. Este “chão” habitacional transforma-se pela fé em “chão” espiritual. Um “chão” que alarga os horizontes do humano, libertando-o de horizontalidades egocêntricas.

O mito da criação (Gn 1-11) tem, neste âmbito, toda a relevância. Ele “dá expressão à contemplação.”¹⁴⁵ Este mito “é uma forma de chegar às verdades religiosas e de nos sentirmos vinculados ao sagrado, fundo último da realidade, em que o humano assenta e cobra sentido. (...) é veículo de autênticos atos de fé. (...) É mediação para a contemplação do invisível no visível, do transcendente no imanente. (...) É um lugar teológico”.¹⁴⁶

A comunicação genesíaca é ela mesma, na palavra, acontecer de revelação do criador. Ora, o mito da criação é assim uma epifania escondida nas funduras da polifônica palavra humana, no seu coração mesmo, qual oratório do mitógrafo, para cumprir a sua função de *imagem condutora*, um convite destinado aos homens para sentirem Deus na sua vida e para que esta ganhe significado.¹⁴⁷ Os elementos naturais criados pelo criador são, sem mais, as palavras espontâneas da revelação, oferecidas ao homem criado, para que ao lê-las como poema, descubra o seu Autor:

As mitologias, as cosmogonias e teogonias dos grandes poemas das culturas antigas são as primeiras mostras da necessidade de verbalizar, formular, ordenar e assim compreender a sua relação com este algo anterior e superior a ele mesmo com que se sente misteriosamente religado mas que não se presta a ser objeto do seu olhar nem do seu pensamento.¹⁴⁸

Um engenho carregado de sabedoria, onde o material criado e a palavra simbólica e metafórica acicatam a dimensão transcendente do humano. A voz da paisagem natural transforma-se em diapasão à palavra do mitógrafo, para que o divino e o humano dialoguem no mesmo tom. O mito da criação é, então, o lugar acessível do contemplativo, a locação de Deus na pessoa, o espaço de emulação da pessoa no Deus criador, o acampamento onde o contemplativo tem tempo para reconhecer “o seu Artífice” (Sb 13, 1).

Na criação, o homem realiza, na sua intimidade e comunicabilidade, a experiência metafísica da beleza. E a própria beleza “apresenta uma das faces da

¹⁴⁴ F. Asti, 2009, p. 105.

¹⁴⁵ A. Vaz, 2010, p. 83.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 86.

¹⁴⁸ J. M. Velasco, 2006, p.10.

Trindade perfeita, do verdadeiro, do bom e do belo.”¹⁴⁹ A criatura humana contuberna-se na criação em estado de concubinato de delícias, silêncios, encantamentos que extraem do interior de si mesmo os solilóquios condicionantes do espírito:

Entre as coisas mais formosas
Busca a mais formosa delas;
Mais que o sol, lua, e estrelas,
Mais que lírios, e que rosas.

Busca a suma formosura,
Que tudo faz, tudo cria;
Só daquela te confia,
Que sempre dos sempre dura:
Se vires coisas formosas
Como são sol, lua, e estrelas,
Passa tu por cima delas,
Pisarás lírios, rosas.

(...)

Quanto mais formosa for
A coisa que podes ver,
Verás que não pode ser
Sem ser mais o Criador:
Se vires lírios, e rosas,
O sol, a lua, as estrelas,
Busca no criador delas
Outras muito mais formosas.

Quem tudo fez para nós
Fazer-nos quis para si.
Põe os teus olhos em ti,
Verás quem os em ti pôs:
Que lírios vistes, que rosas,
Que sol, que lua, que estrelas
Que não venhas a ver nelas
O Senhor das mais formosas?¹⁵⁰

3.2.3. Aprender a ver o que Deus diz: homem e história

Que busco, porque espero, que pretendo,
Tanto monta no mar, como na terra,
Onde com suspirar olhos estendo?¹⁵¹

¹⁴⁹ P. Evdomikov, 1972, p. 25.

¹⁵⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, pp. 158-159.

¹⁵¹ *Ibidem, Elegia*, p. 296.

A existência humana resulta do ato amoroso de Deus, um amor que afeta a dimensão integral do ser criado. Este ato criador de amor coloca Deus no centro da alma humana e dispõe o homem como um ser misterioso até para si mesmo.¹⁵² Não sem o próprio espanto, Frei Heitor Pinto bem o diz: “nós somos de terra e a terra de nada, logo somos filhos da terra, e netos de nada. Vedes aqui nossos avoengos.”¹⁵³ Ora, o ser humano não abarca conceptualmente o todo que é o Deus criador. Naturalmente, porque ele é *ser fundamental* criado por uma *realidade fundamental*, Deus. É neste posicionamento que o humano faz a experiência de Deus. Enquanto a presença de Deus é criadora, a presença humana, é consciência convocada, abertura ao outro, sem que seja o centro de si mesmo, do mundo, da relação, mas uma existência de infinidade e interrelacionalidade: pessoa, dizemos. Neste sentido, o teólogo assevera: “o homem não está colocado no universo como uma coisa entre outras coisas. Também não está instalado nele para dele desfrutar passivamente, como se tudo tivesse sido passivamente terminado sem ele.”¹⁵⁴ Pois, o homem não é um ser fechado no círculo estrito das suas perfeições inatas. No menor dos seus atos, intelectual ou voluntário, moral ou espontâneo, sempre ultrapassa o limite e transborda o universo.”¹⁵⁵

Deus vem até junto do íntimo dos sujeitos através do coração e da voz humanas e da história. São estes berços especiais da presença divina. Contudo, não estão aqui excluídos outros meios eleitos de Deus para a sua declaração de amor. O divino não se circunscreve à natura, nem circunscreve o sujeito criado às coisas finitas, mas projeta-o para a descoberta do horizonte definitivo que está para além delas. Não há acaso. Há sinal. Há uma vocação divina do ser humano, enquanto criatura, que o coloca espontaneamente e livremente no campo vocacional, quer social quer histórico, em interconectividade com a sua dimensão espiritual.

O sujeito humano chega ao divino a partir da experiência temporal e espacial do “estar vivo”¹⁵⁶, da cogitação sobre a natureza histórica de um princípio e um fim, do aqui e do mais além. Neste estádio a que Isabel Magalhães chama “des-centrado, isto é,

¹⁵² Seguimos, aqui, a expressão de H. Lubac, 1985, p. 77.

¹⁵³ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 41.

¹⁵⁴ H. Lubac, 1949, p. 34.

¹⁵⁵ *Idem*, 1965 (Cf. texto das *Obras Completas*, Ed. du Cerf, Paris, 2000), p. 143.

¹⁵⁶ J. L. R. Peña destaca que o termo *eterno* aplicado à criatura “não significa a eternidade estrita, mas a ilimitação na existência”, por seu turno, “a eternidade no sentido próprio é a duração exclusiva de Deus”, (1986, pp. 144-145).

com o cerne do sentido de si mesmo fora de si”, o ser humano é habitado pelo “desejo de infinito, pela aspiração à imortalidade e à eternidade, numa busca do Absoluto.”¹⁵⁷

A criatura reconhece o seu criador¹⁵⁸, reconhecendo de igual forma que toda a obra do seu criador é perfeita e preparada de forma conveniente, no entender de Manuel Bernardes.¹⁵⁹ E este na história reconhece o Deus da história: “*desde sempre e para sempre Tu és Deus*” (Sl 90, 2). Neste sentido, “a essência do homem é o mistério, ou seja, a referência a essa mesma plenitude que já constitui a existência do homem enquanto tal.”¹⁶⁰ E por decreto divino perentório: “*Ele disse-me: «Tu és meu filho, Eu hoje te gerei*” (Sl 2, 7). Na poesia do ato criador de Deus, o poeta nascente – o homem – cantará eternamente ao poeta criador, pois sabe que foi criado para a visão de Deus. No ato criador cria-se, no intelecto humano, o desejo natural de poder ver a substância do criador.

O homem – criatura, barro, sopro de divino – é criado à *imagem e semelhança* de Deus (Gn 1, 26-27), pertença do autoexistente Deus. O elemento-chave de comunhão com o criador. Na expressão de Humbrecht, “O homem foi criado à imagem de Deus para regressar ao seu modelo”¹⁶¹. Ato capacitativo de reconhecimento do Deus criador (*capax Dei*), ato incubador de Deus no coração humano, ato possibilitador do homem cocriar obra à semelhança do criador, através da sua inteligência, criatividade, responsabilidade e espiritualidade; ato de refletir Deus no tempo e no espaço humano. Explica Armindo Vaz: “dizer ‘criado à imagem’ de Deus é apresentar como capaz de manifestar Deus aos humanos. Deus é assim contemplado como o Deus da pessoa e para a pessoa, o Deus que tem a ver com a pessoa. Ver como *criado* por Deus é contemplar como *querido* por Ele. É pensar que tem uma dignidade que não pode perder jamais, porque vem diretamente de Deus.”¹⁶²

Humanamente, diríamos que é a alegria divina do parto da criatura humana que inclui em si o embrião da encarnação do Filho dos filhos e que a história testemunhará. Só a partir deste parto de amor o homem poderá extasiar-se, porque, não sendo plenitude, a ela é acicatado lidimamente: “*E nós todos que, com o rosto descoberto, refletimos a glória do Senhor, somos transfigurados na sua própria imagem, de glória*

¹⁵⁷ I. A. Magalhães, 2009, p. 160.

¹⁵⁸ Já o poeta o diz: “Mas se Deus é as flores e as árvores / E os montes e o Sol e o luar, / Então acredito nele (...) / (...) E a minha vida toda / Uma oração e uma missa” (Citado por Dimas, 1998, p. 103).

¹⁵⁹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC I, D V*, p. 122.

¹⁶⁰ S. Dimas, 1998, p. 70.

¹⁶¹ T.-D. Humbrecht, 1993, p. 544.

¹⁶² A. Vaz, 2010, p. 91.

em glória, pelo Senhor que é Espírito” (2 Co 3, 18). “*Porque àqueles que Ele de antemão conheceu, também os predestinou para serem uma imagem idêntica à do seu Filho, de tal modo que Ele é o primogênito de muitos irmãos*”. (Rm 8, 29; Cf., também, Gl 4, 19; 1 Pe 1, 4; 1 Jo 3, 2). Esta filiação, incompleta ainda na sua manifestação, contém, na afirmação joanina, a sabedoria humana de saber “*que, quando Ele se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porque o veremos tal como Ele é*” (1 Jo 3, 1-2). O homem é criado *à imagem de Deus*, porém, terminará não só à sua imagem, como na primeira criação, mas *à imagem e semelhança dele*. Esta é a noção teológica de que o ser humano não foi criado na dimensão clausurante de simples *criado*, mas foi criado na dimensão extasiante *em criação*. Logo, o amanhecer humano é sempre o dia em que será todo em Deus. A narração genesíaca traz, na sua substância semântica, as essências ônticas e transcendentais da criação humana. Falamos da capacidade cognitiva humana de reconhecer o criador, como acentua Panikkar: “é indiscutível que o homem tenha forjado ou tenha impressa no seu interior uma imagem de Deus – caso contrário seria impossível chegar ao contacto com o divino tanto pela palavra como por meio do conceito.”¹⁶³ A sua capacidade de amá-lo e senti-lo. A possibilidade de desdobrar a horizontalidade limitativa do ser criatura para novos quadrantes de altura, largura, profundidade. E, ainda, a possibilidade de liberdade de questionamento da sua existência, quais intervalos hermenêuticos sobre o seu princípio e fim últimos de vida. Ser criado *à imagem e semelhança* é a causa funcional da não decomposição ontológica de ser criatura.

Gera-se deste parto criador a constituição ôntica da contemplação. “O cristão é contemplativo por natureza”, dirá Borrel.¹⁶⁴ Perto do Pai, a felicidade e o sossego: “*Pois Tu dás uma alegria maior ao meu coração do que a daqueles que têm trigo e vinho em abundância./ Deito-me em paz e logo adormeço, porque só Tu, Senhor, me fazes viver em segurança*” (Sl 4, 8-9). Longe do Pai, a angústia e a solidão: “*Senhor, porque te conservas à distância e te escondes nos tempos de angústia?*” (Sl 10, 1).

O ato criador divino é, portanto, originante do desígnio amoroso de Deus. Por isso, a criação contém na sua génese, na originalidade do desígnio salvífico, a escolha, a eleição e a missão. Nesta criação, eleição e missão se incluem o povo de Deus, os profetas, Maria e os apóstolos. Os quatro elementos que dinamizam a criação e cumprem a história.

¹⁶³ R. Panikkar, 1989, p. 37.

¹⁶⁴ A. Borrel, 2010, p. 289.

A própria noção mística do “nada” e do “tudo” só é apreendido pelo intelecto a partir desta noção de ato criador. A criação, sendo elemento do muito e do diverso, coloca a esteira propícia do discurso apofático, tão presente nos Padres da Igreja, nos capadócios, nos gregos, e na mística renano-flamenga (Eckhart, Taulero, Suso, Ruysbroeck), como em Santa Teresa d’Ávila e São João da Cruz, como, também, nos místicos portugueses aqui em estudo. É a apreensão intelectual da transcendência humana, do *para além de*. Contudo, este *para além de* só poderá ter como recurso o *daqui para*, ou seja, a esfera da criação e das condições humanas (corpo, linguagem, imaginação, criatividade, etc.), donde brotarão todos os símbolos, imagens, metáforas, oxímoros, etc. O espaço natural ao serviço do movimento centrador no divino. Em sintonia, com esta realidade, podemos afirmar que também a noção de “noite” e “luz” se postulam à temporalidade da espiritualidade. O tempo fica ao serviço dos desejos incubadores do divino.

A eleição de Maria enquadra-se no plano salvífico criador do Pai. Tudo está preparado pelo Pai. Um plano do amor divino cujo lugar de acontecimento é o quotidiano do humano. Incompreensível ao entendimento do sujeito humano, o *kairós* divino vai sendo cumprido na misteriosa resposta humana, livre e expectante. Maria torna-se a mulher-expressão do mistério divino de salvação e modelo do *sim* na incompreensão do mesmo. Por isso, a plenitude em termos cristãos compreenderá sempre o agir humano, livre e irradiante de si mesmo. Maria surge como a figura que desorganiza os planos políticos e religiosos estritamente humanos. A salvação do homem origina-se e tem como destino o plano amoroso de Deus e não os interesses e planos humanos. Assim, Maria converge a dimensão humana para a Trindade, enquanto é *palavra-oikomene* (casa habitada), *palavra-silente*, a *palavra-gestante*, *palavra-ícone* de presença misteriosa do divino no humano. A anunciação é, nesta mesma ordem de pensamento, uma declaração apaixonada do tu divino ao humano surpreso. O místico mariano, Pierre de Bérulle (1575-1629), escrevia, a respeito da anunciação:

Primeiro estava abaixada no seu nada, quer dizer, no nada da criatura, e agora abaixa-se a outro nada, a saber, ao nada do Criador que se fez criatura, se é lícito dizê-lo assim; e a Virgem entra no estado humilde e profundo onde nos deve levar o abaixamento, e como na aniquilação de um Deus feito homem pelo mistério sagrado da encarnação. (...) Ali Deus é abaixado e a Virgem é elevada; mas na sua elevação está viva e adere ao abaixamento do seu Deus que se abaixa na sua elevando-a.¹⁶⁵

A teologia sempre viu em Maria a crente profética da vontade do Pai, mulher-credo, a refletividade da fidelidade e honestidade humanas ao desejo misterioso do Pai.

¹⁶⁵ P. Bérulle, 2000, p. 62.

A mística sempre o pressentiu: “de crer é, que pelo caminho a Virgem não desviaria a mente de tal mistério.”¹⁶⁶ Recordemos que a mística portuguesa é entendida como uma mística mariana; inúmeras são as páginas dedicadas à figura de Maria.

Ao estabelecermos uma ponte entre homem e história neste plano divino, compreendemos que a arquitetura da mesma se baseia na estrutura matricial da revelação-fé.¹⁶⁷ Uma revelação-fé à luz do Deus trino, em que Cristo centraliza toda a entrega divina, expressão plena do amor divino. “Todo o ser é uma cristofania, uma manifestação de Cristo.”¹⁶⁸ Ora, naturalmente, a mística destes nossos místicos lusitanos nunca se desviará desta matriz.

Toda a experiência mística é lida sempre na totalidade e universalidade histórica de que é feita a religião cristã: a trinitária. O Deus trino é o iniciador da história de fé de todo o homem, logo do místico. A iniciativa desta permanente epifania atrai o místico e projeta-o livremente da co-construção dessa mesma história. Esta atração não tem apenas o *nome do início criador* do Pai, mas tem também o *nome da presença* do Filho que mostra o Pai e o do *presente (dom, graça, oferta e atualidade) da certeza da não-mais-solidão humana* do Espírito. Chegar à pátria celeste é numa base teológica e mística, realidade temporal e espacial do humano, nutrida de realismo e desejo:

Este mundo não é pátria nossa, é desterro; não é morada, é estalagem; não é porto, é mar por onde navegamos. Vivemos de empréstimo; o Senhor da nossa vida é Deus.¹⁶⁹

A natureza, e pátria de nossa alma é Jerusalém celestial (...).¹⁷⁰

É o pedido humano de antecipar a pátria-céu, prometida a todos os homens, na fé cristã. Simplesmente porque a criação do mundo e do homem saiu do Céu, só a ela pode retomar, na orientação bíblica da revelação-fé:

(...) *todos os rios correm para o mar, e o mar não se enche.*
Para onde sempre correram, continuam os rios a correr. (Ecl 1, 7)

Ou, ainda:

Eu sou o Alfa e o Ómega,
o Primeiro e o Último,
o Princípio e o Fim.
/ O que é testemunha destas coisas diz:
‘Sim. Virei brevemente.’»

¹⁶⁶ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 660.

¹⁶⁷ O conceito cristão de Deus é ele mesmo afetado pelo horizonte histórico no qual emerge. (Cf. a título de exemplo, R. Panikkar, 1999, p. 62).

¹⁶⁸ R. Panikkar, 1989, p. 87.

¹⁶⁹ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 161.

¹⁷⁰ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 167.

- *Ámen! Vem, Senhor Jesus!* (Ap 22, 13. 20).

E se há uma configuração com o mistério trinitário na criação e encarnação – como o há na história – ela subsiste também na paixão e na ressurreição – anúncio de parusia. Páscoa não é mais a procura, mas o encontro definitivo com a presença. A noção de presença será, a partir da Páscoa diferente: “*Porque me viste, acreditaste. Felizes os que creem sem terem visto!*” (Jo 20, 29). Há, necessariamente uma elevação do *ser e agir humano*, uma elevação, um confronto interior consigo mesmo e a sua capacidade de pensar e agir. *Metanoia* da revelação. *Metanoia* na própria práxis humana crente. Páscoa humana que passa a ser compreendida, a partir da Páscoa de Cristo, na comunhão da Igreja e nos atos neotestamentários da fé, da esperança e da caridade (Cf. 1Cor, 1-13).

Quem dá o que não se vê?
A fé!
Quem o mais duvidoso alcança?
A esperança!
Quem leva à eternidade?
A caridade!¹⁷¹

Uma *metanoia* sem a qual não se podia compreender que Deus é superior, mais elevado que o homem, mais íntimo do que o íntimo humano. Ele é princípio e iniciativa primeira, logo antecede tudo e todos. Logo, Deus é sujeito e não objeto; é presença pela qual o homem existe; é presença originante e não objetiva. “Antes de tudo está a experiência do mistério, a experiência de Deus. Somente depois vem a fé”¹⁷², afirma Boff. Se assim fosse, a fé teria as características de uma ideologia, explicita Boff. Ela é resposta à experiência de Deus, de forma pessoal e comunitária. E, conclui:

Fé é, então, expressão de um encontro com Deus que envolve a totalidade da existência, o sentimento, o coração, a inteligência, a vontade. Os lugares e os tempos deste encontro tornam-se sacramentais, pontos referenciais da experiência de uma superabundância de sentido inesquecível.¹⁷³

Uma presença que suscita uma resposta que está à altura da presença que a suscita: a atitude teologal da *fé, esperança e caridade* – único meio que permite a comunhão teologal, o requisito para alcançar a graça e a glória de Deus, segundo Heitor Pinto.¹⁷⁴

¹⁷¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Ecos*, p. 384. Tradução nossa.

¹⁷² Frei Betto e Leonardo Boff, 2010, p. 56.

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 56-57.

¹⁷⁴ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, pp. 206-207.

A atitude teologal nasce da pessoa e ação de Jesus. O mesmo é dizer que nasce da experiência que Jesus tem do Pai e da sua revelação sobre quem e como é o Pai. O que equivale a dizer que a atitude teologal nasce, para o cristão, da experiência que ele faz *de* e *com* Jesus. O místico concentra toda a sua vida nesta experiência. Curiosamente, Velasco coloca a questão numa unidade perfeita: “A mística move-se sempre no interior da fé e nunca pode pretender suplantá-la.”¹⁷⁵ E, “toda a fé tem algo de mística; como toda a mística é um desenvolvimento peculiar da fé, sobretudo no terreno da experiência da fé”¹⁷⁶. São João da Cruz refere-se à fé como sendo *noite escura* para a alma (2 S 4).

Crer em coloca o homem em total transcendência de si mesmo, sem que pouse no vazio dos vazios, mas na comunhão relacional com Deus, no coração de Deus. *Crer em*, é sempre *lugar de* e não buraco negro, oco: “*Ora a fé é garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se veem. / Pela fé, sabemos que o mundo foi organizado pela palavra de Deus, de modo que o que se vê provém de coisas não visíveis*” (Heb 11, 1.3). O termo *pela fé* tornou-se certeza e força de Deus na pessoa crente em D. Gaspar de Leão, que nos assegura que, “sem crer, não é possível entender”¹⁷⁷; “ao que crê, tudo é possível: e segundo cada um se dispõe, assim alarga o Senhor a mão da sua liberalidade.”¹⁷⁸

A fé é lugar de experiência de Deus, de síntese de presença, lugar da entranha do divino, logo é destino pascal. Por isso, “a Alma da Fé e o amor de Deus.”¹⁷⁹ É na fé, como experiência fundante, que o divino se desnuda e desventra o humano. O místico afiança, com firmeza, que o rosto da alma “é a atenção com fé.”¹⁸⁰

Uma experiência que anula a linearidade do destino humano, para a completude da relação. Eu sou objeto da parte de Deus, consciência convocada, afirma Lacoste¹⁸¹. O homem tem, pela fé, a definitiva capacidade de redimensionar cada momento da sua história, deixando, assim, de ter esses momentos existenciais como destino fatal e final. Velasco expõe a questão da seguinte forma:

¹⁷⁵ J. M. Velasco, 2009, p. 219.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 319. Na sua obra “*La experiencia Cristiana de Dios*”, Velasco clarifica que a “crença é um elemento da fé, mas não é a fé mesmo, não é o seu centro.” (2009, p. 38).

¹⁷⁷ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 166.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 175.

¹⁷⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IV*, p. 57. Esta expressão retira-a Bernardes dos Santos Padres.

¹⁸⁰ *Ibidem*, *D I*, p. 23.

¹⁸¹ Cf. J. Y. Lacoste, 2007, p. 41.

Nela [o autor refere-se à fé] o homem acolhe e faz sua a realidade que permanentemente está a acontecer. Tal atitude supõe, em primeiro lugar, saber, aceitar e reconhecer a própria finitude: eu não sou o todo; não posso tudo; não sou a medida de todas as coisas; não sou o dono do ser, não sou o seu pastor. Eu sou a sua luz. Sou sem dispor do ato pelo qual sou. Sou uma relação que se relaciona consigo mesma, mas não sou por mim mesmo. Mas superando a dupla tentação de desesperar ou pretender realizar-me por mim mesmo, aceito ser desde a realidade que me dá de ser, que me faz ser. Nisto consiste a radical confiança, nisto consiste a fé. Tal confiança contém, por uma parte, um radical descentramento produzido pela aceitação de ser desde o outro e não dispor da própria existência. Sem tal descentramento, sem tal transcendimento é impossível o reconhecimento de Deus como ser supremo, o reconhecimento do Absoluto, o encontro, a coincidência, com a origem permanente da minha vida.¹⁸²

Desta expropriação de si mesmo, neste descentralismo de si, em que a pessoa toda se encontra comprometida, colocando Deus no centro de si e da sua vida, o crente textura a existência pela esperança, e não pela temporalidade mundana. A esperança é o desejo sugante do Deus implantado no coração humano, a vida aprendida pelo Filho, a potência afetiva do Espírito. Vida das vidas humanas, a esperança antecipa a “casa do Pai”, nos realismos do quotidiano: as alegrias e tristezas, as percas e as conquistas, os medos e as certezas, etc.

A esperança, esse signífero cristológico da vida terrena, torna-se um quadrante cristológico para os sinais dos tempos, porque está desde sempre vinculada à vinda do reino de Deus. Ela define a própria existência humana, na sua abertura ao amor divino, logo cria identidade e realização plena de vida na criação, no espaço e no tempo. A esperança nunca exilia o homem, nem o expatria da sua vocação universal de ser criatura orientada para o abraço do Pai.

A terceira atitude teologal, a caridade, é ícone do Deus amor, ela brota da noção de Deus como amor (1 Jo 4, 8). A mística encerra nos seus textos esta clara noção:

Caridade é uma virtude infusa por Deus na vontade do homem, com a qual ama a Deus sobre todas as coisas, e ao próximo por amor de Deus. E por este dom e virtude se inclina e move o homem a fazer e obrar por amor de Deus com prontidão e facilidade dos atos de todas as virtudes.¹⁸³

Ela surge no novo mandamento como aquela que transcende a lei pela lei ou a negatividade e imposição da mesma. O místico usará da sua linguagem metafórica, ensinando o engenho da caridade:

Dá a tua vontade ao próximo: e dar-te-á o seu entendimento. Quando se inteirar de que o amas, então lhe persuadirás o que quiseres. O anzol da razão há de ir coberto com a isca de caridade.

¹⁸² J. M. Velasco, 2007, p. 40. Velasco acrescenta ainda, nesta sequência, que “a fé que ama é experiência do eterno.” (p. 42) e recorrendo às palavras de P. Ricoeur, afirma que “toda a experiência é uma ‘síntese ativa de presença e interpretação’” (p. 43). “O homem comporta-se nas experiências religiosas, em primeiro lugar, como sujeito passivo. Toda a experiência religiosa é em definitivo, ‘teopática’. (...) Toda a experiência religiosa tem caráter responsivo; nela o sujeito está consciente de não ser a fonte da iniciativa, mas de ser iniciado desde os seus primeiros passos.” (p. 47).

¹⁸³ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 43

Caridade é língua universal que entendem até os bárbaros e os mesmos brutos: fala nesta língua e logo serás bem ouvido.¹⁸⁴

A caridade é experiência positiva de amor como poder divino Deus que habita nos homens, um amor pleno de gratuidade, da graça efetiva de Deus, como nos deixa em herança a doutrina paulina, em especial nas cartas aos Romanos e no canto à *ágape* na primeira carta aos cristãos de Corinto (Cf. Rm 12 e 13; 1 Cor 13, 1-13). A caridade é a orientação plena para a alteridade. E é o homem a fonte deste amor ativo e criativo; é “a madurez humana em Deus.”¹⁸⁵ Na expressão de Pikaza: “amar os homens significa amar a Deus mesmo ou, melhor dito, amar desde Deus e como Deus, em gratuidade supralegal, por cima do desejo que me encerrava dentro de mim mesmo, na busca insaciável e pecadora (que deve ser regulada por lei).”¹⁸⁶ O amor centraliza por definitivo a vida cristã nos eixos matriciais da práxis humana: amar a Deus com todo o coração, mente e alma e ao próximo como a si mesmo (Mt 22, 26-40; Mc 12, 28-34; Lc 10, 25-28; Jo 13, 33-35):

O ato da caridade, que é o atual movimento do amor a Deus, se faz quando despejamos o coração de tudo o que não é Deus, com desejar de tudo o que não é Deus, com desejar de nos unirmos a Ele.¹⁸⁷

Para Charles Bernard na dimensão da vida cristã, a caridade manifesta-se de molde claro em quatro formas: a) “a *caridade invisível*, que se realiza através da oração e do oferecimento. É sobrenatural, tanto intrinsecamente como nos meios com que se manifesta, já que tudo se realiza a partir da fé e na fé; b) a *caridade intelectual*, quando se ilumina o próximo com a palavra, o exemplo, os escritos; c) a *caridade coletiva*, que procura melhorar as condições objetivas da vida dos homens, ou de coletivos particulares, através das instituições e das leis; d) finalmente, a *caridade interpessoal*, da qual nunca nos podemos subtrair, já que é manifestação mais concreta e imediata do amor.”¹⁸⁸

A caridade é essência da perfeição humana, tal como a própria criação testemunha, através da sua complexidade, diversidade e beleza, o quanto é a perfeição do ato amoroso do criador. Manuel Bernardes, retomando o texto paulino de Fl 1, 8, recorda os três sinais distintivos da verdadeira caridade: “Primeiro, ser geral para todos

¹⁸⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IX*, p. 280.

¹⁸⁵ X. Pikaza, 2006, p. 384.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 380.

¹⁸⁷ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 49.

¹⁸⁸ C. A. Bernard, 2011, p. 156.

... (...) Segundo, ser amizade que não receia, nem foge da presença de Deus, antes a busca; ser amizade que não nasce das próprias entranhas, senão das de Jesus Cristo.”¹⁸⁹

Humanamente percebemos bem como, por muito universal que seja uma obra de arte, nunca se pode aceder ao vínculo secreto unitivo que existe entre o artista e a sua obra; o laço umbilical, pelo amor, nunca desaparece. Assim, a caridade é esse cordão umbilical. Esse vínculo misterioso que une criatura ao criador. Como se a caridade fosse essa linga que permanentemente iça a criatura ao seio do criador.

Podemos afirmar, em linhas mais conclusivas, que a vida teologal é o elemento substanciador da vida espiritual do crente e, naturalmente, a essência da vida mística. Toda a mística é trilogia teologal, forma experiencial trina com Trindade. Uma vida da graça tão experimentada pelo místico, na leitura de Bernard:

Este efeito da vida da graça verifica-se de maneira particular na vida mística. Não só porque a experiência dos místicos se demonstra sempre válida para sugerir uma vocação do homem à participação na vida divina, mas porque os mesmos místicos são conscientes da elevação habitual da sua vida; eles descrevem o ‘ápice do espírito’, distinguindo a dupla função da consciência humana: o dirigir-se ao mundo para atuar nele ou dirigir-se a Deus para unir-se a ele.¹⁹⁰

História, esse tesouro de vozes, de papel e de imagens, traz ao homem a constância da presença. Um Deus que atua na vida dos homens na constante construção da pessoa e do seu tempo. “Sem historicidade real, orientada, fecunda, a sua interioridade (do humano) não seria senão fantasmagoria ou vão psicologismo; sem interioridade substancial, a sua historicidade desagregar-se-ia no tempo que se tornou em si mesmo em poeira. O homem faz-se na história e pela história”¹⁹¹, escreve Lubac.

A história faz-se (e narra-se) exatamente a partir dos momentos silenciosos da contemplação das obras humanas e divina:

Dois séculos conhecemos, um por experiência, outro por fé; um que vemos, outro que esperamos; e cada um tem seu diferente Pai, ou Autor, que o começou a povoar. Adão é o pai do século presente, que vai passando, e há de acabar; Cristo é o Pai do século futuro, que vai chegando, e há de permanecer sempre. Pondera, alma minha, as grandes diferenças destes dois séculos.¹⁹²

A triagem dos tempos dos toques humanos e olhares e comunicações. “A síntese do mundo não está feita.”¹⁹³ Esta síntese é o constante desafio, compromisso e

¹⁸⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IV*, p. 69.

¹⁹⁰ C. A. Bernard, 2011, p. 98.

¹⁹¹ H. de Lubac, 1949, p. 50. Curiosamente, a sabedoria árabe, afirma: “a cada época (*Zaman*) os seus homens. Os homens assemelham-se mais à sua época do que aos seus irmãos (J.-J. Schmidt, *Sabedoria árabe*, 2003 p. 36).

¹⁹² Padre Manuel Bernardes, *LC II, M XV*, p. 206.

¹⁹³ Henri de Lubac, 1959, p. 71.

responsabilidade do cristianismo. A anamnese histórica, que apenas se pode fazer no tempo da experiência histórica do humano, na focalização constante para a união com o Pai. A consciência hermenêutica da história cristã, essa teologia da história são exatamente as narrações onde os grandes momentos são os da verdade, do belo e do bom. Esta é a teologia da história. A síntese metafísica da felicidade originante do humano, no ventre do Pai e no coração do homem. Pertenças uniaxiais do amor. Do místico o espanto:

Quem é o homem, Senhor, para o fazeres um quase Deus?¹⁹⁴

3.2.4. Aprender a ver o que o Pai é: amor, encarnação e Trindade

Quanta é a largueza do coração de Deus!
Quão imensos os espaços de sua misericórdia!¹⁹⁵

O amor é sempre uma questão maior para o ser humano; a extensão máxima da sua consistência de *ser*. Ao *tudo* o que o amor envolve do humano opõe-se-lhe o *vazio* da fórmula completa conceptual do amor. De aproximações em aproximações tenta a inteligência humana combater este vazio gnosiológico e tranquilizar as instâncias psíquicas, corporais e sensoriais que o amor envolve. Os artistas, no entanto, não deixam de ser os príncipes desta empreitada, sendo também artífices da demonstração de quanto é distante o amor de uma teoria, pois transborda-a:

Não sei se o que chamam amor é este apaziguamento.¹⁹⁶

E ainda:

Que coisa seja amor, não se compreende,
Quão caro custa o amor, minha alma o sente,
Um chama-lhe afeição, outro acidente,
Mas quem mais o tratou menos o entende.¹⁹⁷

A teologia do amor explana esta questão, partindo dos fundamentos bíblicos e da tradição, e fá-lo numa leitura sempre perfusa das dimensões humanas do ser humano atual. O que distancia eventualmente a mística desta teologia é a sua voz e palavra profusamente experiencial do amor eu-tu. Talvez a questão do amor seja mesmo um dos pontos em que quase se invertem as dimensões dos fundamentos entre teologia e mística. Naturalmente, a mística – porque de forma inédita envolve na mesma

¹⁹⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XII*, p. 384.

¹⁹⁵ *Ibidem*, *O II*, p. 151.

¹⁹⁶ F. A. Pacheco, 2009, p. 438.

¹⁹⁷ E. R. Castro, 2009, p. 434.

substância gnosiológica a experiência do amor entre o eu-tu – é, nesta matéria, a narração genesíaca do amor, logo da teologia do amor. Contudo, é fundamental congregarmos, neste ponto, as referências sobre o amor que a teologia do amor reúne na sua reflexão e que nascem deste *aprender o que o Pai é*.

Na linha desenvolvida por Werner Jeanrond, aclaramos aqui que o amor não é um princípio teórico nem um objeto de crença. O amor, como diz o teólogo, é “uma práxis que requer uma reflexão, uma sabedoria e um juízo críticos e autocríticos, mas não uns corpos perfeitos, umas atitudes divinas nem umas intenções angélicas.”¹⁹⁸ Este princípio coloca o acento na dimensão experiencial, tão fundamental à mística, logo a toda a experiência humana de vida e de fé. Não será sem mais que Deus deu à pessoa humana, como experiência-primeira de amor, a experiência de estar no seio materno. Pois, independentemente de todas as dimensões do que envolve a relação mãe-embrião, interior e exterior, o facto é que esta é a experiência humana primordial e fundacional de estar “dentro de uma pessoa”, “estar dentro de um amor”, “depende do amor”. Teologicamente, podemos dizer que esta é a experiência do “seio do amor”, através da qual poderemos melhor entender todas as expressões de amor que a vida trará, até a própria esperança escatológica de voltar ao seio do amor, que é a casa do Pai. À luz da criação, e essencialmente à luz do plano divino, o seio materno é o lugar onde docemente pousa o amor divino, de tão diferentes formas ao longo da história humana. Todo o amor tem uma história, portanto. Werner Jeanrond coloca ainda esta esfera da história, de uma forma mais incisiva, sobre o amor bíblico. A relação eu-tu – divino-humana, filial, esposal ou fraterna – demonstra-o. Contudo, o teólogo alemão recorda o facto de que na Bíblia não encontramos uma “passagem pura ou original” sobre o amor à qual possamos “recorrer na procura de uma compreensão intemporal e inequívoca do amor. Tanto o *Shemá Israel*, em Dt 6, 4-6, como a compreensão de Deus como amor, em 1 Jo 4, aparecem emoldurados de contextos comunitários, preocupações religiosas e assuntos de identidade grupal perfeitamente delimitados.”¹⁹⁹ E acrescenta: “uma combinação de desenvolvimentos linguísticos, semânticos, comunicativos, filosóficos e culturais conseguiram reduzir o nível passional na consideração bíblica do amor. O desejo e a paixão aparecem em diversos textos da Bíblia hebraica: mas, surpreendentemente, estão ausentes dos livros do Novo Testamento. Exemplos: Ex 20,

¹⁹⁸ W. Jeanrond, 2013, p. 312 (Cf., ainda, p. 24).

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 66-67.

5; Jr 2-3; Is 49, 15-16; Sl 42,1-4).²⁰⁰ Ganha especial destaque o livro do Cântico dos Cânticos, na teologia do amor, sobretudo no que este livro importa para a mística e para uma compreensão mais completa da dimensão do amor da dimensão relacional eu-tu.²⁰¹ Este cântico de amor, expresso através de tantas e tão intensas metáforas eróticas, “é um promotor recordatório do facto de que a sexualidade humana e o desejo erótico devem estar perfeitamente integrados numa teologia que contemple a rede de relação de amor entre Deus e os homens.”²⁰² No que se refere ao Novo Testamento, a centralidade coloca-se na pessoa de Jesus, nos seus gestos e palavras. Para Jeanrond, os evangelhos mencionam de forma leve o “processo de maturação pessoal no amor”.²⁰³ Para Paulo, por sua vez, o amor é uma possessão do Espírito (cf. Rm 8,15 e Fl 3, 8-11). O próprio poder do amor de Cristo gera no eu uma transformação radical (Gal 2, 19b-21; Fl 2, 3-4). “Apesar de reconhecer as exigências da existência humana corporal (p.70), Paulo não duvida em colocar a práxis do amor genuíno mais além desta esfera da existência humana. (...) O amor converteu-se na chave de autoidentificação cristã (veja-se Rm 12-13) e na linha de demarcação em relação aos não cristãos”²⁰⁴. Com base nos textos sobre a *encarnação de Deus*, (cf. Jo 1, 14) e sobre a *unção de Betânia* (Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Lc 7, 36-50; Jo 12, 1-8), Jeanrond conclui:

A sexualidade humana não é um obstáculo para a vocação humana de converter-se em agente de amor. (...) A história da mulher que verte o perfume de seu frasco de alabastro sobre a cabeça de Jesus ... ilustra o respeito e o apreço dos primeiros cristãos pelo corpo de Jesus. Ao mesmo tempo, este relato põe em marcha a imaginação erótica do leitor (especialmente em Lucas e João (...)) Nalgumas ocasiões, o erotismo foi demonizado, e as expressões eróticas de amor presentes na Bíblia foram explicadas recorrendo a sentidos e conceitos espirituais mais profundos, às vezes em apoio da coesão social. O amor corporal foi considerado frequentemente ambíguo, enquanto que o amor espiritual, tendenciosamente identificado e proclamado como *ágape*, esteve sempre fora de toda a suspeita. No entanto, na nossa leitura da Bíblia não há expressão de amor que não seja ambígua. Daí que a questão crucial neste terreno não seja já de distinguir entre amor puro e amor impuro, mas entre amor na Terra afetado pela eternidade, e o amor na Terra que não deseja ver-se afetado pela eternidade.²⁰⁵

Para João (1 Jo, 4, 7-8. 19), Deus é amor e todo o amor vem de Deus; e todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus. Logo, a maior obra das obras humanas apenas pode ser amarmo-nos uns aos outros. Mas, amamos, porque

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ Amor (*hesed*) é, no Antigo Testamento, a palavra-chave do livro dos Salmos e dinâmica fundamental do Cântico dos Cânticos, de Oseias e de Ezequiel; no Novo Testamento, o amor é em João a palavra fundamental.

²⁰² W. Jeanrond, 2013, p. 68.

²⁰³ *Ibidem*, pp. 69-70. Jeanrond, clarifica que “na teologia paulina produz-se uma tensão entre a contribuição real da pessoa ao corpo de Cristo, por uma parte, e a radical espiritualização do amor, que vai mais além de todo o interesse pelo corpo e o eu (Cf. Gl 5, 5-6), por outra.” (p. 69).

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 70.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 70-71.

Ele nos amou primeiro. A dimensão cristã do amor envolve, assim, o *dentro dos "dentros"*: Deus gera no amor e no amor gerou-se a forma humana. Porque gerado no amor, porque se sabe gerado dentro dele, o místico consegue retornar em amor ao amor e dizê-lo:

Amemos o Amor.²⁰⁶

O amor é sempre o útero de qualquer nascimento humano, nas expressões várias que ele pode ter. O amor é a *intimidade das intimidades*, donde são extraídos os pensamentos e gestos, sons e vozes, imagens e formas de amar. O lugar das significações, dos desejos e das atrações. Um lugar laborioso de despojamento, esvaziamento, desnudamento por Deus de tudo o que não é Deus, na expressão de São João da Cruz. (2S 4, 2; C t. 1). Do amor do Pai vive o desejo humano, gravitando em torno do amor do Pai, desdobrando-se em práxis desejantes de amor, envolvendo todas as forças inerentes à corporalidade e à sexualidade humanas, porque expressões vivas da experiência do amor divino. Velasco reforça:

No amor de Deus faz-se presente, sem dúvida, o elemento de desejo, sem o qual resulta impossível um amor humano. Mas o desejo humano referido a Deus necessita de uma radical conversão para que oriente o homem para Deus, lhe permita transcender-se até Ele, descentrar-se n'Ele, condições indispensáveis para que o desejado seja verdadeiramente Deus. Esta conversão supõe que Deus não seja mero objeto do desejo do homem (...), mas raiz que o origina e assim o configura à sua dimensão divina, e peso que o orienta, desde a presença de verdadeira *preponderância*, que, longe de girar em à volta do homem, situa o homem na órbita do divino, o capacita para a possível chamada de Deus, lhe dilata o coração para o fazer capaz de recebê-lo. (...) Assim, a 'inversão intencional' que intervém no amor de Deus faz com que este consista fundamentalmente em deixar-se amar por ele, em aceitar ser amado, em acolher o seu amor, ou em corresponder a um amor prévio de Deus a nós que suscita o nosso amor por Ele.²⁰⁷

A intimidade é sempre o rosto verdadeiro de nós mesmos, por isso é sempre a possibilidade de uma revelação, por isso é livre. O amor e a intimidade são indissociáveis, pois o amor contém em si mesmo a intimidade; é o latido do seu coração. Por isso, o amor não pode ser anônimo; necessita sempre de um nome, de um rosto. Esta verdade vem-nos de Deus, porque toda a revelação de Deus é intimidade; a intimidade é o rosto da Trindade. Deus chamou-nos à sua intimidade para que possamos ver, a partir de dentro, que outro está ao nosso lado e ter a experiência do Deus trino. Mas uma intimidade de amor vivida em clausura decomporia a estrutura corpórea e cognitiva do humano, assim como mataria a dimensão transcendental inerente a cada ser humano. Seria, sem alternativa, a morte das mortes. Sabemos bem quanto a incapacidade de amar edifica as diversas mortes afetivas, sociais e espirituais do

²⁰⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E III*, p. 18.

²⁰⁷ J. M. Velasco, 2007, p. 53.

humano. Experiências dolorosas puras de vazios e solidões. Simplesmente, porque “na ideia de amor está a noção de um movimento em direção ao outro, movimento de todo o ser em direção à unidade, suportado por uma promessa de duração ou mesmo de eternidade.”²⁰⁸

Donde vindes, Deus alto? - da altura.
Que motivo trazeis? - de enamorado.
E que libré é essa? - de encarnado.
E quem vo-la vestiu? - a Virgem pura.

Porque vindes criador? - pela criatura.
E que quereis com isso? - ser amado.
De quem recebeis força? - de meu agrado.
Porquê? - para dar reparo à minha feitura.

Que tal achais a alma? - endurecida.
Porque lhe fazeis bem? - porque é meu ofício.
Como é o vosso amor? - é sem medida.

Com que vos pagarão? - com um bom serviço.
Que mais farão por vós - dar-me a vida,
Pois eu lhes dei a minha em sacrifício.²⁰⁹

Se a intimidade se correlaciona com o amor, a *encarnação do Filho* torna-se ponto central para a textura do referencial amor. A encarnação entende-se somente à luz do amor de Deus, testemunhando ainda o grande amor que Deus tem pelas criaturas e pelo humano em especial. O corpo humano eleva-se neste amor, no momento em que o Filho se fez homem como nós. E, neste ponto, a teologia do amor estrutura algumas das grandes confusões que o humano cria nesta matéria. A primeira é de que o amor exige *reciprocidade*, e não simetria. O amor de um ser humano a Deus não pode ser simétrico, exige reciprocidade.²¹⁰ “Deus ama de maneira divina e nós, seres humanos, somos convidados a amar de maneira humana. Além do mais, a práxis do amor é o modo mais íntimo de respeitar e chegar a conhecer o outro amado e o radicalmente outro.”²¹¹ Uma segunda questão prende-se com a importância de não se deixar ter o amor como o definitivo ponto de partida. Jeanrond explica-o de forma muito pertinente: “O amor remete tanto à natureza de Deus (1 Jo 4, 8. 16: ‘*Deus é amor*’), como à natureza divinamente ordenada das relações. Concretamente, abarca uma ampla rede de relações interdependentes: entre Deus e a criação de Deus; Deus e os seres humanos; Deus e a Igreja; entre Deus e a Igreja; entre os seres humanos e Deus; entre um ser humano e

²⁰⁸ X. Lacroix, 1996, p. 47.

²⁰⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto II*, p. 405. Tradução nossa.

²¹⁰ W. G. Jeanrond, 2013, p. 43.

²¹¹ *Ibidem*, p. 307.

outro; entre os seres humanos e o universo, entre os seres humanos e as suas diversas tradições e expectativas culturais e religiosas; e entre cada ser humano e o seu próprio projeto”.²¹² “Tomar o amor como ponto de partida liberta o nosso horizonte para a dinâmica do amor, para a transcendência e para a transformação pessoal e comunitária. (...) Abordar o amor mediante as doutrinas sobre o pecado e o pecado original mutila a nossa imaginação, porque se centra na nossa finitude e nas nossas falhas como barreiras insuperáveis para o amor e reduz a atenção à nossa ontologia do fracasso.”²¹³ Curiosamente, na mística, a lei de amor ganha especial vitalidade:

Que coisa mais suave, doce e branda,
Que nos liberte mais, que mais releve,
Que guardar uma Lei na vida breve
D’um Deus, que por amor amar nos manda?²¹⁴

O amor é sempre forma edificante, vivificante do Pai, é “o princípio do conhecimento espiritual”²¹⁵, justamente pela alteridade com que se alimenta. Padre Manuel Bernardes adianta que o amor divino “faz capaz de si mesma a alma que o recebe; porque juntamente é forma e disposição para se aumentar esta forma”²¹⁶, sendo este o motivo e fim da encarnação do Filho. A sua palavra e os seus gestos estavam encarnados de amor e não de indicadores de juízos e fracassos. Por isso, os pensamentos de Deus são tão diferentes assim como os seus caminhos e apenas por eles devemos seguir a nossa conduta (Is 55 8-9). A verdadeira justiça assenta precisamente no amor de Deus. E o humano aprende deste amor, ele é o seu referencial. Assimetrias de amar, que prendem o desejo do crente que revê neste amor a plenitude feliz da sua existência. “Quanto mais intenso é o amor, mais penetra em Deus.”²¹⁷

O Pai é amor e vive de amores. Amor este que sempre ergonomiza com o amado, ora inclinando-se ora elevando o amado. Posturas sofridas no encantamento de Deus pelo ser criado. Um abreviar da pessoa divina, como o místico enuncia na sua obra; um restringir do divino, engrandecendo o seu amor.

Abreviou-se Deus, porque se queria meter connosco.²¹⁸

²¹² *Ibidem*, p. 48.

²¹³ *Ibidem*, p. 311.

²¹⁴ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto III*, p. 2.

²¹⁵ C. A. Bernard, 2011, p. 173.

²¹⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, O II*, p. 149.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 143. Noutra parte desta obra, Bernardes afirma: “Porém, Senhor, é certo, que quanto mais abreviais vossa Pessoa, mais engrandece vossa glória”, seguindo a inspiração de Rm 9, 28 (p. 168).

A encarnação é obra do Pai, ação do seu amor eterno nesta curvatura para o homem e que a mística coloca no altar dos altares: “quantas obras Deus tem feito, esta é a maior e a mais admirável.”²¹⁹ A encarnação do Filho é o fluxo abundante deste amor, pois feito homem, o Filho é a imagem e semelhança de Deus Trindade. Há, portanto, uma revelação metacategorial de Jesus Cristo pelo conhecimento experiencial de excelência que tem do Pai, permitindo ao homem esta mesma revelação (“*Quem me vê, vê o Pai*”: Jo 14, 9). E há, também, uma revelação metaconceptual, pois o homem realiza a experiência humana da filiação divina. Sabemos que toda a mística tem o encanto de uma linguagem simbólica e metafórica e, tantas vezes, através desta mesma linguagem tenta simplificar a semântica de tantos mistérios que nos assombram. Vejamos como explica a mística este mistério da encarnação:

Tendes no vosso campo uma árvore bravia, que dá frutos conforme a sua casta. Enxertastes nela um garfo de outra árvore mansa e frutífera, de outra casta muito diferente. Pegou este garfo, e a seu tempo dá fruto. Eis aqui ficou este mesmo tronco sendo duas castas de árvores; e contudo nenhuma delas se converteu na outra, e produz duas castas de frutos, sendo um só o tronco e as raízes. Pois assim também a Pessoa do Verbo Divino, fazei conta que é um dos três ramos ou garfos da árvore da natureza Divina; e este se enxertou na árvore da natureza humana, com que ficou Cristo sendo um suposto, que é juntamente Deus, e mais homem; e os seus frutos, que são as suas obras, são também de duas castas. Porque umas vezes obrou Cristo como Deus, e outras como homem. Andar, falar, chorar, padecer, etc., são os frutos da árvore da natureza humana. Ressuscitar, perdoar pecados, instituir Sacramentos, são os frutos do enxerto, que é a Pessoa do Verbo Divino. Mas como estas duas naturezas estão em uma só Pessoa, por isso os frutos de qualquer destas duas castas se atribuem a toda a árvore.²²⁰

O homem é filho, não por conquista, mas por acolhimento; não se torna filho de Deus; o homem é tornado filho de Deus. Logo, o homem não vive para si e por si, mas vive por ele e para ele. Ele, o Filho, é quem nos revela o Pai. É uma relação profunda tu-eu em que pela encarnação do Filho, o humano nomeia o Pai (*Ábba*: Mc 14, 36; Rm 8,15; Gl 4, 6), descobrindo-se de forma filial a si mesmo. Nas palavras de Evdomikov: “Se há nascimento de Deus no homem (a Natividade) também há nascimento do homem em Deus (a Ascensão).”²²¹ Há, portanto, o espanto do homem; um espanto que é um ressaibo de transcendência humana; um espanto que é gerador da pulsão de ascendimento do pensamento e olhar humano; um espanto que é a inquietação tímica do seu próprio destino: “Por que ó Sagrado, sobre a minha vida derramaste o Teu verbo?”, escreve o poeta.²²²

²¹⁹ *Idem*, PPP, p. 40.

²²⁰ *Ibidem*, pp. 44-45.

²²¹ P. Evdomikov, 1972, p. 47.

²²² F. Pessoa, in S. Dimas, 1998, p. 239.

O Verbo Deus encarnado traduz em atos, atitudes, imagens, símbolos e palavras a sua experiência fundamental, o seu mistério pessoal com o Pai, é “ linguagem que nos diz o Pai”²²³ A encarnação é revelação da intimidade com o Pai, logo força gravitacional para o Pai. Este é um momento angular em função do Pai, força atrativa para o homem, desejoso do outro que é o todo. Aqui, a alteridade exige a entrega absoluta, simplesmente porque a entrega do Filho é ela mesma absoluta. A dimensão do amor do Filho pelo humano, acontecido na encarnação é proporcional à dimensão do amor que o filho tem pelo Pai; por isso mesmo, a revelação que faz do Pai é real e fidedigna, não possibilitando indiferença. Antes, ela provoca o abandono radical do que é possuído: deixará redes e barco, família, convicções, vidas organizadas ou dissolutas, pensamentos clausurantes... (Cf. Mt 4, 17-20; 5, 38-47; 8, 18-21; 10, 32-39; 16, 25; Lc 7, 36-49; Jo 4, 1-42...), para possuir algo que sente diferente, para entender que a perfeição e a felicidade passam a ser realidades antropológicas possíveis (Mt 5, 1-10. 48). A encarnação será ininterruptamente interpelação à inquietação humana: “*Não temais, pequenino rebanho, porque aprouve ao vosso Pai dar-vos o Reino*” (Lc 12, 32; Mt 10, 31). É o amor que “foi mais avante: que passou muito além das balizas do humano amor; deixou muito aquém os limites do bem-querer dos homens.”²²⁴

A vinda do Verbo encarnado é chegada da Trindade e destino do homem. A encarnação torna-se, deste modo, a segunda ascensão do próprio humano (tendo a primeira acontecido na criação e acontecendo a última no momento em que ao homem é dada a oportunidade de ver o Pai face a face):

Pelo Deus visível,
que já conhecemos,
no amor do invisível
nos arrebatemos.²²⁵

É uma ascensão à unidade, à formosura, ao amor e à dignidade com que o Pai reveste a criatura amada. Deste modo, a encarnação é a experiência maior do acampamento da Trindade no seio da vida humana. Na encarnação aprende-se a falar com o Pai, aprende-se a contemplar o Pai, aprende-se a ser como o Pai. Longe de ser uma “aparição-prova” do divino, a encarnação é experiência contemplação; momento angular invertido de horizontes. Na encarnação observa-se o divino contemplativo. Um contemplativo em primeiro do Pai, mas igualmente um contemplativo embebecido pela

²²³ S. Dimas, 1998, *Nota* 15, p. 174.

²²⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, p. 316.

²²⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Chansonetas ao nascimento de Nosso Senhor*, p. 362.

vida humana e pela criação. Desta totalizante contemplação nasce a Igreja, rebanho do Bom Pastor, como bem o declara a mística:

O aprisco (diz o Senhor) é minha Igreja; as ovelhas sois vós outros os fiéis dela; o cajado com que vos dirijo é a minha Cruz; o silvo, com que vos chamo, minha inspiração; o pasto que vos dou, meu Corpo sacramentado; as fontes onde bebeis, minhas Chagas preciosas; os lobos de que vos guardo, são os demónios; e vos guardo com tanto amor e vigilância que dei a vida por vos tirar da boca deles.²²⁶

Jesus é, em definitivo, paradigma e conteúdo da contemplação cristã.²²⁷ O Filho encarnado transforma-se para o humano em desejo que vem do outro, em desejo de união, em desejo natural de visão de Deus, em apetite de desejo de ser como o Pai – prontamente, possibilidade de anulação da dispersão ôntica do humano. O místico verá na pessoa divina do Filho encarnado a vida em carência a transformar-se em vida plena: “Vossa língua falou palavras de vida eterna, promulgou a Lei da Graça, anunciou o Reino dos Céus.”²²⁸

Deus pela encarnação possibilita um novo nascimento para o homem. Deus torna-se homem, para que o homem possa ser divino - e não terra somente. A encarnação é a janela da Trindade e o Pentecostes a porta da mesma Trindade. Há uma atração só compreendida, porque, este acontecimento de amor (encarnação) gera capacidade de amar.

Esta atração não tem apenas o nome do início criador do Pai, mas tem também o nome da presença do Filho que mostra o Pai e uma certeza feita presente (dom, graça, oferta e atualidade) da não-mais-solidão humana do Espírito. Este é o grande sinónimo da Igreja, dom do amor trino, criada no seio da humanidade, para ser casa deslumbrante do amor dos amores. A mística assim a entenderá:

Haveis de saber que a Igreja Católica é como uma família de Deus, ou Convento bem governado. E assim como os que vivem numa família, ou Convento bem governado, se ajudam, e servem uns aos outros, e comunicam entre si, e vivem dos mesmos bens, e se governam pelas mesmas regras, assim na Igreja os fiéis (que se chamam Santos pela Fé e caridade) uns aos outros se ajudam, e prestam, e as boas obras de uns podem valer, e prestar, e aproveitar também aos outros; e todos vivem da mesma Fé e Sacramentos, todos se governam pela mesma Lei de Cristo e seu Evangelho. E não há só comunicação entre os fiéis da Igreja Militante, que está na terra, senão também com os Santos da Igreja Triunfante, que está no céu, e com as almas, que estão ainda no Purgatório.²²⁹

Da teologia da Trindade, faz o místico a sua síntese. Metodologicamente, invertemos aqui o processo que vimos seguindo, iniciando-o agora pelo discurso

²²⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II, M XXII*, p. 235.

²²⁷ Cf. E. Y. Álvarez, 2010, 211-254.

²²⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S VIII*, pp. 313-314.

²²⁹ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, pp. 63-64.

místico. Há uma síntese em movimento vibrante, como que dando vida aos inúmeros textos que a teologia coloca ao dispor da comunidade cristã:

Vós tendes o ser de vós mesmo; não que de vós procedais como de princípio, senão que de ninguém procedeis, nem tendes princípio; nem que uma coisa sejais vós, e outra o ser que tendes, como se vos viesse; senão que vós mesmo sois o mesmo ser essencial e eternamente. Sois a essência, que se transmonta sobre toda a contemplação; inteligível, que não admite os voos de alguma inteligência; formosura, que não consiste em proporção, e número, e luz, e ordem; porque nenhuma proporção vos conforma, nenhum número vos mede, nenhuma luz vos descobre, nenhuma ordem vos distribui. Vossa duração não é por séculos, ou qualquer sucessão de tempos, ainda infinitos. Vossa vida indivisível, e junta, e interminável, colhe dentro em sua iminência todas as diferenças de tempos antes de serem, e depois de já ter sido. Sois um só, não por abstração, ou universalidade; pois sois singularíssimo, e existis realmente; nem no número como unidade, que é princípio de qualquer número. (...) Com serdes um, necessariamente sois Trino; porque o mesmo Senhor, que é Pai, necessariamente é Filho e Espírito Santo; pois necessariamente se conhece e ama. Porém o Pai, não é Filho, nem o Filho Espírito Santo, nem o Espírito Santo, Pai ou Filho; porque as propriedades são distintas, ainda que uma a essência, da qual elas se não distinguem.²³⁰

O Deus cristão é um Deus uno e trino: Pai, Filho, Espírito Santo. O grande mistério de um Deus pessoal, de um Deus amor. “Cada uma das Pessoas está em cada uma das outras, e todas em cada uma, e cada uma em todas, e todas estão em todas, e todas não são senão um único Deus”, na expressão agostiniana.²³¹ Só à luz deste mistério se poderá entender o homem e a vida, como todas as dimensões antropológicas que envolvem o humano (o nascimento e a morte, a esperança, a felicidade, o desejo, a corporeidade, a sexualidade, o sofrimento, etc.). Deus é vida, fonte de formosura, insiste tanto Frei Heitor Pinto.²³² Só à luz da Trindade o tempo ganha estrutura de história e dinamismo. Pikaza assim o diz:

Um Deus não trinitário não pode ‘misturar-se’ e muito menos unir-se com o Homem sem destruir-se a si mesmo. Teria que permanecer distanciado, isolado. Nenhuma classe de encarnação, descida e manifestação real seria possível. Deixaria de ser Deus se se convertesse em Homem. Um Homem que não fosse trinitário não poderia sair do seu pequeno ‘si mesmo’. Não poderia ser o que ele quer e ardentemente ansiar sem autodestruir-se. Teria de permanecer afastado, isolado. Nenhuma classe de divinização, glorificação ou redenção seria possível. Deixaria de ser Homem se se convertera em Deus. O Homem se afogaria em si mesmo e Deus morreria por autoconsumção se não existisse estrutura trinitária da realidade. Vista deste ponto, desta perspectiva, a Trindade é uma das visões mais profundas e mais universais que o Homem pode ter de si mesmo e de Deus, da Criação e do Criador. (...) A doutrina da Trindade (...) não é uma mera especulação sobre as profundidades de Deus; é igualmente uma análise sobre as alturas do Homem. É uma revelação de Deus na medida em que é uma revelação do Homem.²³³

Só a Trindade transforma a loucura da cruz de Cristo em força de Deus, o mistério que une cruz e amor e sacramentaliza o homem. Sacramentaliza, na medida em que fazer a experiência radical da pessoa é fazer a experiência daquela realidade que a

²³⁰ *Idem*, LC II, S IX, p. 317.

²³¹ Santo Agostinho, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, VI, 10, 12, 1956, p. 455.

²³² A título de exemplo: Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, p. 233.

²³³ R. Panikkar, 1989, pp. 20-21.

Trindade significa: o mistério absoluto sem origem, por encima de nós (Pai), que se aproxima da nossa existência para caminhar connosco (Filho) e que habita dentro de nós dando-nos força, luz e amor, fazendo que tudo seja vivido em comunhão com a Trindade, com os demais e com o universo (Espírito Santo).

A Trindade é, então, comunhão das comunhões possíveis: “do Pai ao Filho encarnado e ressuscitado ao Espírito que com o Filho retorna ao Pai. Essa é a lei da vida trinitária, a lei da história da salvação, a lei da oração eclesial e a lei da vida cristã: ao Pai, pelo Filho, no Espírito. Jesus não nos distrai do Pai, antes atrai-nos a ele. Como diz Simeão, o Novo Teólogo, “o Pai é a casa, o Filho a porta e o Espírito a chave.”²³⁴

Toda a pessoa está pela Trindade vocacionada a esventrar o mistério amoroso trinitário. Toda a sua estrutura semântica está preparada para se revestir de experiência desta familiaridade da união trinitária, de experiência intensa dos amores que acontecem no seio da Trindade e de deslumbre contemplativo do amante. Mistérios dos amores que tornam misterioso o amor da vocação transcendental da pessoa humana: Bruno Forte constrói uma síntese deste mistério trinitário, enunciando que a ressurreição e a cruz são uma história trinitária, permanente ato de amor trinitário.²³⁵ Na sua obra, *A Trindade como história*, podemos ler: “na unidade do amor divino o Pai é o Amante que se relaciona com o Amado, gerando-o como Filho; o Filho é o Amado que se relaciona com o Amante, acolhendo totalmente a vida divina dele como Pai; o Espírito é o Amor pessoal que, enquanto unifica o Amante e o Amado e abre o seu amor na liberdade, relaciona-se com Um e com o Outro, como Espírito dado pelo Pai e recebido pelo Filho, acolhido pelo Filho e por ele dado na liberdade.”²³⁶ Mais afirma Forte: “pode dizer-se que sem a Cruz a Ressurreição é vazia, como de resto, sem a Ressurreição a Cruz é cega, sem futuro e sem esperança. E, pois, a Ressurreição é evento da história trinitária não menos é a da Cruz: também a Cruz é história trinitária de Deus.”²³⁷

A cruz é o sistema icónico de forças binárias do próprio amor; por um lado, a cruz é força gravitacional, que atrai a si os anseios humanos mais profundos, sustentando-os; por outro, é força de transmissibilidade, que exala as razões do valor da vida

²³⁴ E. Y. Álvarez, 2010, p. 254.

²³⁵ Cf. B. Forte, 1985, p. 19.

²³⁶ *Ibidem*, p.153.

²³⁷ *Ibidem*, pp. 34-35. Podemos encontrar esta insistência na intervenção trinitária em toda a história humana de salvação, noutras obras suas, tais como: *La chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, 1984 e *Trinità per atei*, 1996.

humana, no caminho para o Pai. Por isso, Frei Agostinho da Cruz se dirige à cruz como aquela “donde minha esperança se pendura” e a Cristo, que nela dependurado, “a salvação do mundo dependura”²³⁸; a “insígnia triunfal, honrosa e santa, / Chave do Céu, penhor da eterna glória, / que com Jesus da terra nos levanta.”²³⁹ Este Jesus Crucificado onde de piedade “tão larga em perdoar, e tão antiga”²⁴⁰:

Amor trouxe a Jesus da glória à cruz,
Amor nos leva a nós da cruz à glória,
Amor nos descobriu glória na cruz,
Amor nos deu na cruz posse da glória.

Amor me dê a glória pela cruz,
Amor de cruz ensina amor de glória,
Amor, que glória quer, funda-se em cruz,
Amor fundado em cruz, para na glória.

Amor é peso igual de glória e cruz,
Amor nuvem é de cruz, e sol de glória,
Amor porto é de glória em mar de cruz.

Amor ama na cruz, goza de glória,
Amor une céu, terra, glória e cruz,
Amor, donde há maior cruz, tira maior glória.²⁴¹

A cruz torna-se para o crente o cordão umbilical do amor trinitário gerador de vida: a Trindade-amor amando. O mundo e a vida necessitam do acontecimento da cruz e da ressurreição para que se possa achar um sentido para a sua existência, isto é, necessitam, como notavelmente diz o teólogo, que o *crucificado se exponha à luz da eternidade*.²⁴² No mundo imperfeito, a cruz é o lugar de identificação salvadora do criador com o mundo, diz Werner Thiede.²⁴³ Na meditação mística, diz-se assim:

Lede por um crucifixo, pedindo ao Senhor vos mostre o muito que ali há que meditar.²⁴⁴

O Pai é o iniciador criativo no amor, pois “são vários e admiráveis os modos, que a Divina bondade inventa, para se comunicar às almas e afervorá-las no seu amor.”²⁴⁵ O Filho a evidência maior de amor, porque “grande demonstração de amor foi formar Deus ao homem semelhante a si; porém muito maior o fazer-se a si semelhante

²³⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto IX*, pp. 6-7.

²³⁹ *Ibidem*, *Ode*, p. 277. D. Gaspar de Leão refere-se, por sua vez, a Jesus Crucificado como “resplendor do Pai, e espelho sem mácula.” (*DP*, p. 234).

²⁴⁰ *Ibidem*, *Soneto XIV*, p. 10.

²⁴¹ *Ibidem*, *Soneto XLVI*, p. 198.

²⁴² Cf. W. Thiede, 2008, p.123.

²⁴³ Cf. *Ibidem*.

²⁴⁴ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 129.

²⁴⁵ *Idem*, *LC II, O II*, p. 120.

ao homem”²⁴⁶. Revelador do Pai, Cristo foi morte da Morte.”²⁴⁷ Presença efetiva do Pai, ama como o Pai, amor que os místicos entendem como o abraço eterno onde todos cabem:

Para a grandeza de vossa inefável caridade achastes, que era pouco ter os braços abertos com que nos abraçar: de mais a mais os quisestes ter crucificados para não poderdes deixar de os ter abertos.²⁴⁸

O Espírito Santo, “que é amor divino pessoal, se chama absolutamente o *Dom*; e então enviou Deus o Espírito Santo ao mundo, quando nos quis dar o seu amor.”²⁴⁹ E fá-lo de modo perpétuo, como afirmará D. Gaspar de Leão, pois o Espírito “não deixa de bater nos corações humanos.”²⁵⁰

A mística portuguesa é pródiga em abordagens à Trindade santíssima e é prodigiosa na forma como o faz. Emergindo do texto sagrado, trespassa o texto sistemático e racional da teologia, peregrina pela história da Igreja visitando os textos das grandes figuras da Igreja, deixa-o a repousar na quietude da contemplação e dá-lhe a forma, sempre afetiva e singular de quem já está no seio do Pai. Contemplemos alguns destes exemplos:

Ó Padre, ó Filho, ó Espírito Santo, amores da minha alma, mas amores que não sois mais que um amor! Oh que deleites acha o Espírito na vossa Unidade indivisa, que parece replicada, e no vosso número distinto, que parece Unidade! Meu Espírito saindo de Padre para o Filho, sai de Deus, e torna a dar em Deus; saindo do Filho para o Espírito Santo, torna a sair de Deus, e fica outra vez em Deus; e quando vai a amar um suposto, acha-se amando a todos três; e fica contente e gozoso de amar mais, sem amar a mais; porque o amor se acende, mas a bondade não se multiplica. E anda de uma fonte para a outra, banhando-se; e não contente com banhar-se, nada abrindo os braços quanto pode; e às vezes se some e não aparece; dirão de fora que se afogou; mas quanto mais afogado, está mais vivo, porque são vida as águas em que se afoga; e pesa-lhe de surgir acima, mas junto com o pesar-lhe, folga para ver se lhe lembra como se perdeu.²⁵¹

E:

Muitas trazem os Santos [refere-se aos símiles sobre a Trindade]. Como a do Sol que tem luz e calor, e comparam a substância do Sol ao Padre Eterno, do qual procede o Filho, que é a luz, e o Espírito Santo, que é o calor. Outro Santo Doutor traz a comparação de uma fonte, ou mina subterrânea de água que se comunicasse a três poços juntos, com que vinha a ser a mesma veia de água, mas os poços sempre eram três. Porém nem estes, nem outro algum exemplo podem declarar um Mistério que não tem semelhança. Basta crer, e assim merecemos mais.²⁵²

²⁴⁶ *Ibidem*, E V, p. 26.

²⁴⁷ *Ibidem*, M XXVII, p. 256.

²⁴⁸ *Ibidem*, S VIII, p. 312.

²⁴⁹ *Ibidem*, E III, p. 13. E mais à frente na sua obra afirma: “O Santíssimo Espírito, Terceira Pessoa daquele Terno incriado, que é de todas as Essências princípio sem princípio!” (S I, p. 289).

²⁵⁰ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 173.

²⁵¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S XVIII, nº 394, p. 344.

²⁵² *Idem*, *PPP I*, pp. 38-39.

E ainda:

[Trindade] Porque na processão do Filho, obra o Pai, e não o Espírito Santo, e na do Espírito Santo obra o Pai com o Filho e não a terceira pessoa. Mas em tudo o que sai dali para fora, obram todos os três, e assim se houveram na Encarnação. (...) O Altíssimo, é o Pai; a virtude, ou potência do Altíssimo, é o Filho, por quem obra o Pai; e o Espírito Santo amor, com que se obrou este altíssimo mistério. Bem podem três fazer a veste de esposado, e um só deles vesti-la no dia de suas bodas: assim nas bodas do Filho de Deus com a natureza humana, toda a Trindade obrou a Encarnação.²⁵³

A palavra sendo muitas vezes pergunta é outras tantas vezes resposta, reflexão, súplica e mudez. No cristianismo, ela é central no que toca à relação tu-eu. Mediadora entre a Trindade e pessoa humana, estrutura de revelação, consciência de transcendência, fazedora da pessoa, construtora de vida, expressão e voz do amor. Deus é palavra revelada recheada de versos de amor; a palavra que precede todos os termos com que o humano se constrói. Por seu lado, o humano é palavra desejo, contemplativa dos mundos que o rodeiam; a palavra decorrente de amores experimentados:

Deixe-me o coração arder um Credo
Naquele amor divino a quem me dei,
Enquanto vivo aqui neste degredo.²⁵⁴

É neste envoltório que nascem os símbolos da fé. Síntese de sínteses, comunhão experienciada com a Trindade, em *koinonia* com a toda a Igreja, na praxis orante da atitude teologal da fé, esperança e caridade. Esta é uma *palavra-real*, no sentido em que, é um ato de fé do crente que “não para no enunciado, mas na realidade (enunciada)” (S. Tomás de Aq., Sth II-II, 1, 2 ad 2).²⁵⁵

Há na estrutura dos símbolos da fé (tanto nas palavras dos Símbolos dos Apóstolos, como nas do Credo de Niceia-Constantinopla), uma semântica familiar de quem se sente pertencente a uma família, com história, com vínculos de amor concretos. Nas três partes que constituem o credo, as três pessoas divinas definem-se abraçando o humano unitivamente. Crê-se no Pai que realizou a obra admirável da criação; crê-se no Filho pelo qual se realizou a obra da redenção humana; crê-se no Espírito Santo, fonte e princípio da salvação da pessoa humana.²⁵⁶ Logo, o credo é a cela da Trindade no íntimo humano (no seu coração, na sua força, e na sua mente). O credo, estas palavras-realidades trazem em permanente ato a Trindade-amor no íntimo do íntimo do coração

²⁵³ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 650.

²⁵⁴ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia da Arrábida*, p. 295.

²⁵⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, 1993, p. 52.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 55. 59-60.

humano crente. Uma palavra que é sempre dom de Deus, que contém o nome do Deus em que o crente acredita. A palavra que tem vocação de oração, pois sendo dom de Deus, é sempre instante do divino, fonte de *metanoia* da pessoa humana:

Ardendo por arder em viva chama
D'amor do vosso amor, a voz levanto;
Sinto, suspiro, choro, colho, e planto
Ao som doutra suave que me chama.²⁵⁷

Esse levantar da voz, esse suspiro, esse choro é a oração, que tem um especial lugar na vida do crente. Oração, esse desejo do tu, construído em palavras de amor mútuas. O cristão vive, diz D. Manoel de Portugal, “de saudades e desejos de Deus, e deseja sua comunicação ainda nesta vida.”²⁵⁸ Não há oração sem sentimento de presença, de alteridade, de nome. Consequentemente, a oração é altar da palavra, a intimidade desnudada do pensamento e do sentimento. Quem contempla, ora; quem ora, já contemplou; quem ora e contempla medita, eternizando esperanças humanas. A contemplação, segundo nos aponta Huxley, compreende também a ação e contém valores éticos.²⁵⁹

Na expressão do místico Bernardes, orar “é obra do Espírito Santo; e esta é obra do espírito de amor-próprio: orar é levantar a mente a Deus (...); é voar ao Céu como pomba, levando no bico o ramo de oliveira, símbolo da paz.”²⁶⁰ Há, pois, uma *triás* (trindade) no crente cristão que o configura com a Trindade: A oração, enquanto “companheira da meditação”²⁶¹, e a contemplação, “que é das coisas eternas, e chama-se semelhança de Deus; porque nela está o homem mais semelhante a Deus.”²⁶²

Da oração, meditação, contemplação, jaculatórias vai o crente erguendo-se face à sua condição de pecador. Por pecado, compreende-se o ato de ausentar Deus do coração e da vida, negar, aniquilar a sua presença no íntimo de nós mesmos. Esvaimento total da felicidade de *estar no Pai*, preenchimento total dos vazios de *estar fora do Pai*.²⁶³ Simplesmente, porque o pecado prende-se com o “ficarmos

²⁵⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto XIII*, p. 9.

²⁵⁸ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 38.

²⁵⁹ Cf. A. Huxley, 1997, pp. 40 . 42-43.

²⁶⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IV*, p. 72. (Cf., ainda, p. 202). A oração, metaforiza ainda Bernardes, “é o aqueduto de todas as virtudes.” (p. 98).

²⁶¹ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 267.

²⁶² *Ibidem*, p. 276.

²⁶³ Recordemos, aqui, a afirmação de Mestre Eckhart: “a inclinação para o pecado não é pecado, mas querer pecar é pecado, querer encolerizar é pecado.” (Mestre Eckhart, 2009, p. 47).

impossibilitados de ver a Deus.”²⁶⁴ Disso está consciente o místico, porque o lugar do seu pensamento lho rememora, a ponto de o recordar de modo consciente e não desistente:

Não puderam mais subir
meus pensamentos, meu Deus;
e assim só estão em vós.²⁶⁵

3.2.5. Aprender a ser como o Pai é: experiência íntima da intimidade do encontro amoroso

*Que lugar acharei no pensamento
Tão áspero, medonho, triste, escuro,
Onde, meu Redentor, esteja seguro
De mais vos ofender um só momento?*

Assim começa o poema de Frei Agostinho da Cruz, *A Deus*.²⁶⁶ Da religiosidade patente, um desejo de guardar o Deus redentor. Mas um lugar que lhe é preocupantemente preparado: *Que lugar acharei no pensamento?* Um lugar seguro para o seu Senhor, lugar onde a ofensa não tenha entrada. A experiência mística nasce, naturalmente, no amplo complexo desta experiência religiosa. Para o cristianismo, a experiência mística é um dom; é Deus que intervém, por sua vontade, na vida do homem. Há um querer do ser humano, no percorrer de um processo espiritual exigente, de aperfeiçoamento e de proximidade na relação com Deus. O sujeito procura Deus, num esforço de ascensão espiritual até à União. Assémat sublinha na experiência mística este “aperceber subtilmente a presença do Criador, como uma experiência momentânea e intensa ou como uma vivência extraordinária da presença de Deus no Homem.”²⁶⁷

Neste sentido, partimos do facto de existir uma vinculação intrínseca entre *experiência, experiência religiosa e experiência mística*. Contudo, entre estas três realidades, admitimos a existência de uma *monás (unidade) na sua relação*, de uma *diaphorá* (diferença) decorrente das suas especificidades, uma *dialektiké* (dialética) decorrente do seu dinamismo. Queremos aqui, reservar a reflexão sobre o reservatório religioso do místico, como crente, que se gerou da experiência da *koinonia e kairós* que teve com o texto Bíblico, dessa procura de aprender mais do seu Senhor, uma procura

²⁶⁴ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 169.

²⁶⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 401. Tradução nossa.

²⁶⁶ *Ibidem*, *Soneto XII*, p. 8.

²⁶⁷ M. L. R. Assémat, 2000, p. 63.

incessante de *diánoia* (razão discursiva; entendimento) de todo o mistério a que se entregou, desnudo e fascinado. Uma experiência íntima da intimidade do encontro amoroso.

Aprender a ser como o Pai é, é sempre um exercício de erguimento das dimensões intelectivas da pessoa humana, um exercício de ascendência, logo o cumprimento ôntico de transcendência. Ora, a revelação entendemo-la como ação descendente do alto, por iniciativa divina, para tocar a pessoa humana, sem que, com isso, as três pessoas divinas se desliguem do alto; assim a dimensão espiritual humana, nomeadamente a experiência mística, é sempre um movimento para o alto, para se unir com o divino, sem que com isso se desligue do terráqueo. A mística é palavra, contemplação e ação.

Na humanidade da sua experiência mística com o divino, há uma existência de *habitar e habitado* que reversa para o místico a experiência única de *estar na casa do* Pai. O místico experiencia habitar onde o Pai habita e é habitado repousadamente pelo Pai. É neste *estar em* que queremos abordar o modo como a semântica mística envolve os movimentos estruturais e fundamentais da experiência espiritual e da experiência de união. Os termos *elevantar, erguer, levantar* são palavras significantes para os místicos, porque a sua experiência envolve uma dimensão intermédia do humano, onde *a maior das profundidades* do humano e *as alturas* do divino se visitam, para cumprirem os seus destinos: *estarem juntos*. Os intervalos de existência cumprem-se, porque são diálogos que a intimidade exige ao humano; um diálogo consigo mesmo. Intervalos que consumam o conhecimento de si mesmo.

Recordamos que o místico “é um peregrino em busca do seu país”²⁶⁸, e não podemos ignorar que “o objeto da contemplação do místico é sempre algum aspeto da Vida Infinita.”²⁶⁹ Expomos, nesta análise, a forma como os místicos urdem as grandes matrizes da sua vida crente: o texto sagrado, a teologia, a tradição, a sua vida de oração e quietude e a sua experiência de vida, nas diferentes ambiências (cultural, religiosa, espiritual, histórica e social). Síntese de sínteses, a mística tem o dom de tudo integrar, e nada desperdiçar do que ao humano e ao divino diz respeito.

²⁶⁸ E. Underhill, 2006, p. 368. “O objeto da contemplação do místico é sempre algum aspeto da Vida Infinita.” (p. 373).

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 373.

O amor é causa de todos os movimentos e posturas do humano, porque tem raízes no alto, para o alto tende; acima de tudo, porque “o mais alto e excelente amor, que temos, é o divino, pois tem o mais alto e excelente de todos os objetos, que é Deus.”²⁷⁰ Desta teriaga que é o amor, o místico declara:

O amor divino é inclinação da sua belíssima Sapiência para a sua imagem, isto é, para o Universo por Ele produzido, com retorno deste à união com a sua suma Beleza; e a sua deleitação está na perfeita união da sua imagem com Ele próprio e do Universo, seu produzido, com o Produtor.²⁷¹

O amor de Deus faz os homens tão altos que, estando na terra, andam tratando no céu.²⁷²

Quem ama a Deus, facilmente levanta o coração a este Senhor e acha sua presença.²⁷³

Por isso, necessário se torna “empregar nosso amor no alto Deus, e darmos o coração a quem no-lo deu.”²⁷⁴ Consciência de não ser o princípio, nem meio e muito menos fim da pulsão de recordar e elevar os olhos o místico declara:

Só Deus é fim e regra de todos os atos humanos. Porque o útil procura atingir o delectável conveniente, e a necessária deleitação serve para a conservação da espécie humana com vista à perfeição da alma, a qual se torna perfeita primeiramente pelo hábito virtuoso, após este chegando à verdadeira sapiência, cujo fim é o conhecimento de Deus, suma sapiência, suma bondade, e origem de todo o bem, Tal conhecimento causa em nós um amor imenso, repleto de excelência e de honestidade (...).²⁷⁵

A Santa Divindade é meio para levar a efeito todo o ato virtuoso e honesto.²⁷⁶

(...) é Ele a causa que as produz [refere-se ao tudo que existe], a mente que as conduz, a forma que as enforma; é por Ele que são criadas para o fim que lhes destina; d’Ele procedem e a Ele finalmente voltam, como último e verdadeiro fim e comum felicidade; é Ele o primeiro ser, e é devido à sua participação que todas as coisas existem. Ele é o ato puro; Ele é o intelecto supremo, do qual depende todo o intelecto, ato, forma e perfeição. É para Ele que se dirigem todas as coisas, como perfeitíssimo fim; e, n’Ele estão espiritualmente, sem qualquer distinção ou multiplicidade, antes em simplicíssima unidade. É Ele o verdadeiro bem-aventurado. Todos têm necessidade d’Ele e Ele, de ninguém. Olhando para si próprio, a todos conhece; e, vendo, é de si visto. A sua visão, para quem O pode ver, é, toda ela, suprema unidade e, mesmo que não esteja à altura, conhece quanto d’Ele pode atingir.²⁷⁷

²⁷⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 232. Mais à frente neste mesmo diálogo, o místico refere: “Donde vem que todos os varões, estando amando a Deus, estão com eles unidos e, como diz S. Paulo, feitos um espírito com ele. E, porque Deus é amor incriado, e o amor tem força de unir, se chama Deus um, porque nos une a si: além de ser um só Deus, e por isso se chamar um, chama-se também um pela virtude de unir.” (p. 237).

²⁷¹ Leão Hebreu, *DA*, p. 435. Nesta mesma ideia, Iehudah Abrabanel afirma que em Deus está a nossa dependência de não nos tornarmos nada. Deus produziu todas as coisas, “e constantemente as ampara no seu ser, pois se Ele as abandonasse por um instante converter-se-iam todas em nada.” (*DA*, p. 246).

²⁷² Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 235.

²⁷³ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E XII*, p. 83.

²⁷⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 233.

²⁷⁵ Leão Hebreu, *DA*, p. 37.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 36.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 49.

É inevitável esta ânsia, este desejo profundo de dar ao humano este lugar, um espaço, um lugar elevado de intimidades e segredos, prazeres e delícias. Uma condição de criatura que já por si se eleva das criaturas:

Ser homem o que só entre todos os animais pode levantar os olhos ao céu.²⁷⁸

Quis Deus que nossa mesma estatura e composição nos significassem que não éramos criados para a terra, mas para o céu, e que para lá havíamos de levar o pensamento, para onde levantávamos o corpo, porque coisa é desproporcionada ter o rosto erguido para o céu, e o pensamento caído em terra e, sendo a estatura direita, ser a consciência torta. Daqui vieram os Gregos chamar antropos ao homem, que quer dizer coisa que contempla e olha para cima.²⁷⁹

Uma condição de peregrino, qual sopro de vida ao barro-humano, que não o endurece, mas que o destina ao sempre outro-amante-esperante:

Todos somos peregrinos, e no cabo de nossa peregrinação tornaremos àquela pátria que verdadeiramente o é de todos nós outros.²⁸⁰

Tu habitas na tua região, e a alma como peregrina, e desterrada se agasalhou contigo.²⁸¹

O amor divino é a estrada da cidade eterna, e é necessário entrarmos nela com a guia do espírito.²⁸²

Acima coração: não te pareça impossível alcançar este prêmio, que para ti é feito.²⁸³

Uma condição de pensador livre, detentor de um pensamento chancelado pelo amor divino, necessidade ôntica de *ser mais, ser como o Pai é*: “a mente inflamada no amor de Deus, e exercitada em santos pensamentos, vai-se levantando cada vez mais e deixa logo as coisas da terra.”²⁸⁴

Ele é o um que havemos de buscar, e amar, e servir. Ele é o centro, onde nossa alma se aquieta e descansa, ele é o que farta nossos desejos, e enche todas as medidas de nossos corações. Ele é o um, de que temos necessidade. (...) O amor empregado nesta unidade, que é Deus, é o verdadeiro e excelente. (...) Seja logo Deus o objeto de nosso amor, a fim de nossos desejos, o termo de nossos pensamentos, e o alvo de nossa vida.²⁸⁵

E assim inflamada a alma no maravilhoso fogo do divino amor, e embebida naquela suavidade, se levanta à sua mais excelente potência, que é o entendimento, o qual, desabafado da escuridade das ignorâncias, e defeitos, os nevoeiros dos terreaus pensamentos, contemple a divina sabedoria, e eterna bondade, e admirável formosura, e mostre à vontade o sumo bem, para que se lie, e una, e ate com ele com o doce e perpétuo nó do altíssimo amor.²⁸⁶

²⁷⁸ Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 45.

²⁷⁹ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 57.

²⁸⁰ Frei Amador Arrais, *D, D IX, CHM*, p. 546.

²⁸¹ *Ibidem*, *D VIII*, cap. XII, p. 487.

²⁸² Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 243.

²⁸³ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 208.

²⁸⁴ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 660.

²⁸⁵ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, pp. 238-239.

²⁸⁶ *Ibidem*, pp. 243-244.

Um dos principais officios do cristão há de ser o de erguer os seus olhos a Deus e estar sempre unido com Ele.²⁸⁷

Uma condição de possuente de uma sabedoria que chega do alto:

Uma coisa é ter letras, outra é ter sabedoria: porque elas podem estar sem divino amor, e ela não. Bem-aventurados os que a têm: porque, com saberem que a misericórdia de Deus é imensa, sua potência sempiterna, sua sabedoria infinita, sua grandeza sem termo, sua formosura admirável, sua caridade suma, sua bondade sobre todo o que se pode desejar, amam-no sumamente, e, estando feitos um espírito, se deleitam nele, tomando-o por sua suavidade, e por seu refúgio e amparo, e embebidos nesta espiritual doçura, desprezam o mundo com suas vaidades, e contemplam as coisas sobrecelestiais: não que constituam sua felicidade em só o conhecimento e especulação, parando na ciência sem fazer caso do divino amor: antes por isso estimam o saber, para saber amar: e, engolfados no profundo pego da divina caridade, sorvidos no amor de Deus, transportados neste espiritual contentamento, se estão cevando em seu próprio manjar, que é o mesmo Deus.²⁸⁸

Que se engendra no espírito humano e que por ela eleva o místico:

(...) porque nos convém entrar em nós, e meter-nos no centro de nós mesmos, e daí passarmos a Deus, para o conhecermos e amarmos e contemplarmos.²⁸⁹

Porque nós, quanto mais por humildade descermos ao conhecimento de nós, tanto mais por contemplação subimos ao conhecimento de Deus. Nas coisas corporais toca no alto quem se estende e levanta, e nas espirituais quem se abaixa e inclina. A falsa filosofia com enganosas asas de soberba sobe para descer, e a verdadeira desce para subir.²⁹⁰

Uma condição de ser transcendente, logo expectante, orante, porque reconhece no tu-divino, o amante de amores eternos:

Só na minha choupana, recolhido,
No silêncio da Serra me suspendo,
Dos humanos agravos esquecido.

Que busco, porque espero, que pretendo,
Tanto monta no mar, como na terra
Onde com suspirar olhos estendo?²⁹¹

Onde quer que estiver com ele esteja
Esteja com seu Deus, sua cativa,
Sem ele só um momento se não veja,
Com ele morra, só com ele viva.²⁹²

Mas o alheamento provocado pela meditação amorosa é com privação de sentido e movimento, não natural, mas violento; nela não descansam os sentidos, nem o corpo se revigora, antes se lhe tolhe a digestão e se consome a pessoa.²⁹³

E, do Salmo 86 (85)²⁹⁴, orando diz:

²⁸⁷ Frei Luís de Granada, *TOJE*, LO 3, p. 118.

²⁸⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC* III, *DDI*, p. 28.

²⁸⁹ *Ibidem*, *IVC* I, *DVF*, p. 39.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 40. E, no volume III desta sua obra, reforça: “os livros por que mais comumente havemos de ler são os que nos mais forem descobrindo quem somos, excitando-nos ao conhecimento de nós, do qual subamos ao de Deus, e o amemos sumamente” (*DDI*, p. 27).

²⁹¹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Elegia*, p. 296.

²⁹² *Ibidem*, p. 298.

²⁹³ Leão Hebreu, *DA*, p. 198.

Alegrai Senhor a alma do vosso servo, porque a levantei a vós meu Deus. A quem conversa com Deus, nunca falta prazer, e alegria.

Experiências de lugar, de espaços, de intervalos suspensos de nominação humana, sejam eles na forma de desertos, noite, escuridão, solidão interior, intimidade, secreto, retiro, refúgio, templo...experiências de intimidade do encontro amoroso.

E vemos cada dia que os homens de altos espíritos buscam lugares escuros para suas contemplações, onde o juízo quieto possa escolher as coisas que o alto engenho inventar, porque a vista exterior distrai a interior.²⁹⁵

O deserto é como arrabalde do céu, onde Deus leva os seus muito amados, para lhe fazer grandes mercês. Falando ele pelo profeta Oseias na alma devota diz: ‘Levá-la-ei a lugares solitários, e ali lhe falarei ao coração’.²⁹⁶

Fazei em meu coração um templo, onde sejais adorada e louvada continuamente.²⁹⁷

Experiências especiais de céu:

Assim se nossa alma está unida consigo, sobe tanto para cima, que chega ao céu, que é a sua pátria.²⁹⁸

Naturalmente, não é esta uma experiência linear, isenta de dinâmicas interativas que o outro proporciona. Há sempre um *tónos* no que se postura na sinalética interativa do imanente e do transcendente.²⁹⁹ “Cuidai vós de descer, que Deus cuidará de que subais”³⁰⁰, ou, ainda, “Que maior altura, que a de Deus? E para topar com ele, o remédio é baixar bem a cabeça”.³⁰¹

A experiência mística é, naturalmente, uma experiência humana, no contexto natural da religiosidade inerente ao próprio homem, numa relação com o transcendente. A mística reporta-nos para “experiências interiores, imediatas, fruitivas, que têm lugar num nível de consciência que supera aquela que rege na experiência ordinária e objetiva, da união – qualquer que seja a forma que se viva – do fundo do sujeito com o

²⁹⁴ Salmo 86 (85), 4: *Alegra o espírito do teu servo, pois para ti, Senhor, elevo a minha alma.*” (Cf. Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 82).

²⁹⁵ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 31.

²⁹⁶ *Ibidem, DR*, p. 103.

²⁹⁷ Bernardes refere-se à Trindade. (Cf. *LC II, D VIII*, p. 379).

²⁹⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DR*, p. 114.

²⁹⁹ “O homem encontra-se situado exatamente no coração da complementaridade entre imanência e transcendência, ou melhor na recíproca intimidade entre ambas, ou, dito de outra forma, o Homem realiza Deus e o seu próprio ser pessoa ao deixar-se penetrar por este dinamismo divino” (R. Panikkar, 1999, p. 67).

³⁰⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IV*, p. 270.

³⁰¹ *Ibidem, D IX*, p. 285.

todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus, ou o Espírito.”³⁰² Nada, portanto, na mística cristã ocorre fora do divino e do humano.

Há, nesta mística, uma atitude de procura, de desejo do outro, assumindo um trabalho de aperfeiçoamento completo da humanidade que o indivíduo faz consigo mesmo, num esvaziar o coração de tudo o que *distrain* de Deus. Esta mesma atitude da mística cristã encontra correlato, por exemplo, na mística islâmica:

Nenhum afastamento para mim após o Teu afastamento
Desde que estou certo que próximo e longe são um
Já que mesmo no abandono o abandono me acompanha
E como pode haver abandono quando o amor faz existir?
Graças a Ti! Tu guias na perfeita pureza
Um adorador puro que não se prostre senão a Ti.³⁰³

Há, firmemente, um percurso, exigente, apetecível, consciente, volitivo, ascendente na proximidade da perfeição, na intensidade da interioridade, na procura da união real. Toda a razão e afetividade pessoais esgotam, neste desejo, as suas forças.

O místico antecipa no desejo mais íntimo de si a chegada à pátria prometida e experimenta-a na união mística. Esta união tem, na mística cristã, formas diferenciadas de as dizer, nas expressões que encontramos em Mestre Eckhart, São João da Cruz, Isabel da Trindade, entre tantos outros:

(...) a igualdade e o amor ardente atraem às alturas, conduzindo e introduzindo a alma ao Primeiro Princípio do Uno (...) a igualdade nascida do Uno atrai a alma ao mais íntimo de Deus, assim como ele é o Uno em sua oculta união, assim se entende por Uno. (...) E como a igualdade flui do Uno a atrai e alicia pela força e na força do Uno, por isso não há descanso nem satisfação para o que atrai, nem para o que é atraído, até que se unam numa coisa só. (...) (Falar) de coração a coração (ser) um no uno, eis o que Deus ama.³⁰⁴

(...) mas o que se passa na união do matrimónio espiritual é muito diferente. Aparece o Senhor neste centro da alma sem visão imaginária, mas intelectual (...). É um segredo tão grande e uma mercê tão subida o que ali Deus comunica à alma num instante, e o grandíssimo deleite que a alma sente que eu não sei a que o comparar: mas o Senhor quer-lhe manifestar, por aquele momento, a glória que há no Céu, por uma maneira mais subida que nenhuma outra visão e gosto espiritual.³⁰⁵

Quão manso e amoroso
Acordas em meu seio
Onde em segredo Tu sozinho moras!
E nesse aspirar gostoso,
De bem e glória cheio
Quão delicadamente me enamoras!³⁰⁶

³⁰² J. Velasco, 2009, p. 23.

³⁰³ Al-Hallâj, *PM*, nº 13, p. 39.

³⁰⁴ Mestre Eckhart, *LDC*, in Boff, 1983, pp. 66-67. 76.

³⁰⁵ Santa Teresa d'Ávila, 6 *M* 3, p. 671.

³⁰⁶ São João da Cruz, *P* VII, 4, p. 72.

O retiro tem um *fim preciso* (...) o objetivo é de nos tornar mais conformes ao nosso adorado Mestre e, ainda mais do que isso, de nos fundir tão perfeitamente n'Ele, que pudéssemos dizer: 'Já não sou eu que vivo, é Ele que vive em mim (...)'.³⁰⁷

Estejamos fixos n'Ele, que moremos onde Ele mora, na unidade do amor, que sejamos, por assim dizer, como a sombra de Si próprio.³⁰⁸

Há um lugar reservado em que se confessam as necessidades mútuas, pois só o amor pode colocar face a face, em jeito de doçura, os amores confessados. Lugar onde o baixar se converte em altura, a pequenez em grandeza, a profundidade em altura, a estreiteza em largura, a intimidade em mais intimidade ainda:

Os místicos estavam completamente imbuídos das experiências dos poderes dos homens, da sua semelhança com Deus e da ideia de que Deus precisa tanto do homem como o homem precisa de Deus como significando a identidade fundamental de Deus e do homem. A base da experiência mística não consiste nem no temor nem na submissão, mas sim no amor e na afirmação dos próprios poderes. Deus não é um símbolo de poder sobre o homem, mas um símbolo do poder do próprio homem.³⁰⁹

Ele está dentro de nós, e é fonte de todo o ser, ser do mesmo nosso ser, mais íntimo a nós que nós.³¹⁰

Contudo, não queremos com isto dizer que a vivência desta união com o divino faça do próprio místico um aritmólogo, nem um cronista, na sua inserção na vida real.

O místico, sobretudo o das religiões monoteístas, vivencia a revelação na sua humanidade. Para o místico, "a revelação é o acontecimento no interior da sua própria alma, ao passo que para as pessoas mais convencionais (...) é um acontecimento firmemente ancorado no passado."³¹¹

Esta vivência humana, esta experiência psicológica singular³¹² abre o místico para uma realidade possibilitante do diferente do novo, no desenvolvimento da história humana, em termos da sua ação, da sua linguagem e do seu desenvolvimento pessoal.

A união mística, como experiência, acontece, então, num *espaço do interior* humano. Não no extensíssimo espaço de fora do humano. Na mística, nomeadamente na mística monoteísta, há uma clara inclinação para este *interior* que, na afirmação do que

³⁰⁷ Isabel da Trindade, *CT, Introdução*, p. 92.

³⁰⁸ *Ibidem*, *CT, Primeiro dia*, 1, p. 102.

³⁰⁹ E. Fromm, 2003, p. 53.

³¹⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 34.

³¹¹ K. Armstrong, 1996, p. 260.

³¹² Cf. F. Pereira, 1994, p. 230.

os místicos dizem sentir, ganham os nomes de *alma*, *coração*, *dentro*, centro, *imaginal* (*Himma*)³¹³, *pensamento do coração*, *íntimo*, *íntimo dos íntimos*.

É este o lugar do humano onde a experiência mística ocorre, este espaço do ver, do sentir, do escutar e do comunicar da união entre o místico e o divino. União amorosa, erotizada, porque união de dois grandes desejos: de Deus e do humano.

Muitas vezes, o místico sabe que é uma presença do transcendente que o envolve como totalidade e uma presença que, ao ausentar-se, infiltra no místico a inquietação torturante da nostalgia, a insegurança sofrida da ausência. Tal sentimento de apartamento é temido como abandono, expressão de desejo próximo do amado que não suporta a insuficiência de apenas reter mnemonicamente o Amado. “O amor é impaciente de ausências”, afirma Padre Manuel Bernardes.³¹⁴

Um revezamento que a alma mística não está preparada para suportar, pois não conhece a hora da chegada, apesar de ter marcado, no tempo psicológico, a hora da partida. Pode supor-se uma alternância de presença-ausência do absoluto e uma circularidade psicológica mística. Primeiro, porque o místico tem de aprender a compreender esta ritmização da apresentação. Em segundo lugar, porque o místico não *calará* a chamada pela presença do Amado, nem *calará* os efeitos da sua presença.

É, se quisermos, a ritmização humana do amor. Licciardo fala, claramente, desta impressão de que o místico padece e como cada experiência carrega, em si mesma, o selo do místico que a sofre:

Dá-se quando o sujeito se reduz mais passivamente a receber, a sentir, a captar, a gostar, a sofrer, as diversas maneiras que o divino afeta as suas faculdades, sobretudo de ordem cognoscitiva e apetitiva. (...) cada experiência leva o selo do místico que a experimenta, é a presença especial do Absoluto, de Deus, que para o místico cristão, é o Deus da Fé, o Deus Uno e Trino, e das suas realidades, presentes na criatura cognoscente, com presença não meramente simbólica, mas real e imediata, capaz de permitir o «contacto» com a divindade. Esta experiência é suscetível (...) de um ritmo alternado de presença e de ausência.³¹⁵

Aqui, nesta patente vinculação amorosa eu-tu, se encontra, igualmente, a dimensão espiritual e a experiência religiosa do humano de todos os tempos. Só tem capacidade de preencher algo o que em si é já completo; e apenas Deus o é.

³¹³ Este conceito de *Imaginal* (*Himma*) refere-se a um espaço intermediário onde os espíritos ganham corpo e onde os corpos se espiritualizam. Trata-se de uma percepção mística, em que os dados sensíveis são convertidos em símbolos, permitindo o acesso ao espiritual através de uma “intenção” (*himma*) Imaginal teofânica. Este conceito, assim como na sua sequência o de *pensamento do coração*, são explicados por Cromberg, 2003.

³¹⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E VI*, p. 40.

³¹⁵ D. Licciardo, 1965, pp. 39 e 52.

Deus, a presença mais transcendente no mais fundo do fundo do humano; presença pela qual a criatura humana existe, é presença originante e não objetiva. Dele procede todo o conhecimento que pode levar o humano a si. Esta consciência impulsiva para o Pai, vivida no todo humano, porque sabe que o centro da alma é Deus. Todo o humano se move para o Pai, porque Ele já se inclinou. Do poeta a busca incessante:

Ou tu e eu jogando estamos
ao esconde-esconde, Senhor,
ou a voz com que te chamo
é a tua voz.

Por todas as partes te busco
sem encontrar-te jamais,
e em todas partes te encontro
simplesmente por te buscar.³¹⁶

Do místico a *orexis* (apetite, desejo) de eternidade:

Oh bondade, que tudo enches, tudo alagas, tudo sobrepujas! Entra em minha alma e senhoreia-me com o amor; triunfe o teu amor do meu coração, para glória tua; rouba-me todo o meu ser, que do teu roubas; e fique eu já sumido na minha origem por toda a eternidade.³¹⁷

3.3. Fundamentos antropológicos e psicológicos

3.3.1. Matrizes antropológicas e psicológicas da mística

*O mais temeroso deserto que se pode imaginar é a negação de si mesmo.*³¹⁸

A experiência mística cristã é uma profunda experiência de Deus e do homem.³¹⁹

Uma experiência fundada numa relação amorosa ativa entre o divino e o humano. Trata-se de uma experiência relacional que nos remete para o homem na sua expressão total e integradora; é o todo da condição humana que é afetado por esta experiência, experiência essa que, por si mesma, contém toda uma dimensão de mistério e transcendência. Efetivamente, o humano que encontramos na experiência mística é um humano *após* a experiência de Deus, isto é, o sujeito que descobre no centro da sua alma esse tu divino que o leva a uma descoberta de si mesmo. Um encontro acontecido e cuja significância é o peregrinar de um face ao outro para a união amorosa.

³¹⁶ A. Machado, 2014.

³¹⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XI*, p. 327.

³¹⁸ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 417.

³¹⁹ O vocábulo *místico* remete-nos para termo grego *mystikós* que significava *o relativo aos mistérios religiosos (ta mystika)*. Tanto estes termos como o advérbio *mystikós* (secretamente) provêm do verbo *myo*, cujo significado aponta para a ação de fechar quer os olhos quer a boca, aludindo a realidades misteriosas, ocultas, secretas. (Cf. M. Velasco, 2009, p. 19; Ubarri, 2002, p. 27).

Parece-nos importante perceber, neste ponto, quem é este humano místico, português do Renascimento e do Barroco. Uma vez mais procuramos adentrar-nos nos discursos místicos destes nossos portugueses e extrair o humano nele encontrado, no palco que é o seu: o Renascimento e Barroco. Como se compreenderá, há traços de humano em cada texto, em cada frase, em cada palavra destes nove místicos. O critério que possibilita esta síntese prende-se com o encontrar o humano que está na relação ativa amorosa com o divino.

A mística portuguesa não é um quadro idílico, oligofrénico, de alienação mental. Encontramos, efetivamente, fundamentos antropológicos e psicológicos claros – a par dos fundamentos bíblicos e teológicos já enunciados – que nos colocam frente a um humano que não abdicou do seu desenvolvimento pleno pessoal, da sua ação no mundo, vivificado, orientado e objetivado a partir de uma relação amorosa com o divino. Há aqui como que uma inversão na lógica humana mais normalizada. Não encontramos um humano que parte à procura de uma situação de vida de felicidade, bem-estar, satisfação pessoal ou de uma posição confortável e estável. A descoberta de um outro é o ponto-luz que desencadeia todo um processo de descoberta e desenvolvimento de si, numa implicação de todas as estruturas psicofísicas ao serviço deste objetivo. Para chegar ao tu amado, há que ser inteiro. Por isso, encontramos facilmente, no místico, a preocupação de ser verdadeiro em todo este processo de crescimento humano. Para o não crente, não é necessário estar de acordo, mas o não crente nunca poderá questionar esta verdade de ação, esta determinação que encontramos nos místicos em geral e nestes místicos portugueses.

O ponto primevo está no ato relacional amoroso: o divino que toma a *dimensão do coração humano* e que se *humaniza* e um humano que é criado à *imagem e à semelhança* do divino (Gn 1, 26), logo capaz de Deus, logo capaz de relação amorosa com este tu. Se o *todo* do divino, tomando o tamanho do coração humano, engendra amor no humano, terá de ser o *todo* do humano a tentar estar à altura do ser divino e nele urdir amor. Tece-se o humano místico, porque está preso de amor:

Mística é a nossa relação com a realidade desde a nossa condição humana. Desde o nosso nada com o todo, desde a nossa humanidade com o Divino, desde a nossa naturalidade com o sobrenatural, desde a nossa terra com o céu, desde a nossa ordem com o caos, desde a nossa corporeidade com o espiritual, desde a nossa impureza com o puro, desde o nosso sentir com o distante, desde o que não vemos com o invisível, desde o que não dura com o eterno, desde o de dentro com o fora e desde o delimitado com o que se extralimita. (...) Mística é a relação que vivo com Deus desde a minha pessoa e na minha pessoa; mística é, em suma, a negação do meu

isolamento, do meu egoísmo, da minha exclusão, e da minha rutura em relação a todo o ser que é.³²⁰

Nesta centralidade de vida relacional entre um tu e um eu, a exigência que o místico incorpora delinea toda a sua vida, procurando traçar linhas concretas de pensamento e ação em ordem ao tu que ama. “ Logo, do primo ao último todas as nossas obras devem ser dirigidas e ordenadas a Deus como fim, ao qual hão de ser dedicadas”, diz Heitor Pinto³²¹. De facto, a mística não deixará de ser, nesta ordem de ideias, “um método cognitivo e um método existencial, para vida intensificada ao máximo, como perfeição a ser atingida pelo homem.”³²² Uma perfeição que não é uma subida na escala e valores, mas uma harmonização com a vontade de Deus. Não há santidades iguais.

Num tempo em que se sonha com paraísos terrestres, estes místicos perguntam pela memória de uma pátria celeste; num tempo de descobertas de um mundo novo, estes místicos interrogam se o humano português sabe descobrir-se a si mesmo: num tempo em que se esperam novas das novas terras além-mar, estes místicos interpelam o povo pelas novas que tem a alma portuguesa para levar além-mar; num tempo de construção de tantos templos, estes místicos questionam-se sobre o humano crente que os habita; num tempo em que há dificuldade em conciliar vida celeste e vida terrena, estes místicos sondam os mistérios da unidade; num tempo de consciência incomodativa da brevidade da vida, estes místicos indagam o sentido dela, face à eternidade; num tempo de desenhos linguísticos variados, de valorização do profano ou de cultismo e conceptismo, estes místicos propõem uma linguagem como lugar do outro e dos outros e do amor.

O *tudo* e o *todos* parecem caber no espaço vital do humano, na liberdade expressiva de cada personalidade, de cada opção de vida. “O mundo é a esfera da realidade em constante mutação; mas para o místico não pode ser o verdadeiro real; no máximo, o que se vê é simbólico. Assim, a busca do místico, a sua sede, é para o eterno e imutável”³²³, afirma Downes. O místico “acredita que seu desejo implica uma satisfação e surge por causa do parentesco entre o homem e Deus”³²⁴. E tal como em qualquer ação amorosa, o mistério do outro é sempre fonte de mistério do que o *eu* é

³²⁰ I-J. Palacios, 2002, p. 51.

³²¹ Frei Heitor Pinto, *IVC* II, *DLM*, p. 136.

³²² D. Costa, 1986, p. 116.

³²³ W. Downes, 1920, p. 620.

³²⁴ *Ibidem*, p. 621.

capaz. Os místicos portugueses são, efetivamente, seres apaixonados pelo que está por conhecer.

No místico, a ação ôntico-psíquica de se superar a si mesmo pode ser tão potente quanto a ação do vazio. Isto é, o místico é capaz de rasgar as condições psíquicas e físicas mais estabelecidas, porque a sua energia determinante para chegar ao mais elevado de si é idêntica à energia que lhe permite chegar ao mais fundo de si. O místico, por sua natureza, bane de si toda a letargia da vida e convoca todos os mecanismos cognitivos e físicos ao serviço do ser. A mística “é fruto do ser antes do fazer”³²⁵, dizia Panikkar.

O que está em causa é uma consciência reflexiva e individual de conceber o interno, de incorporar os laços indissolúveis de todos os aspetos inerentes à vida mental, de exercitar a introspeção e observação para fazer emergir de si o mais pleno de si. O místico, vivendo na ânsia das relações vitais com o divino, não faz eliminar de si uma consciência social efetiva, nem tão pouco desvincula a razão do impulso e da paixão. A realidade suprema da mística, na verdade, encontra-se profundamente nas experiências comuns da vida quotidiana e não no excecional ou no milagroso.³²⁶ Só porque o místico é um ser de quotidiano, é que a mística lhe acontece.

Mas os místicos sabem que o chão que pisam é terráqueo, isto é, de terra e de água feito. Sabem das suas fragilidades, tal como sabem que o tu divino é o desconhecido que não negam, que experimentam e a quem devotam os mais insondáveis desejos (esses desejos que nem sempre sabem explicar).

Sublinhamos, assim, conjuntamente com Dalila da Costa, que os místicos - e em especial, aqui, os nossos místicos lusitanos – são “exploradores do Desconhecido de zonas da Realidade, onde o comum dos homens não se atreve a penetrar.”³²⁷ Os místicos portugueses, no âmbito da cultura portuguesa, “ocuparão uma situação simultaneamente similar e oposta, à dos navegadores descobridores: como aqueles que tiveram a coragem de dedicar a sua vida à exploração do mundo desconhecido, não da Terra, mas do Espírito.”³²⁸ Insistem na preservação dos afetos, na intuição e na objetividade sem, no entanto, deixarem de explorar as dinâmicas do pensamento e de procurar novas

³²⁵ R. Panikkar, 2008, p. 33.

³²⁶ Cf. E. S. Ames, 1915, p. 267.

³²⁷ D. Costa, 1986, p. 12.

³²⁸ *Ibidem*, p. 12.

construções dele. Os processos cognitivos e os sentidos são levados à sua potencialidade máxima de exploração. Têm, notoriamente, força anímica, abnegação de si mesmos, persistência nos objetivos, capacidade de análise e capacidade de sacrifício. Logo, nem o entendimento, nem a memória, nem a vontade, podem ser descuradas. Mística é a plena criatividade em ação.

Mística “é uma vida, um movimento, um desenvolvimento com um carácter definitivo e direção” nas expressões de E. Boutroux.³²⁹ A linguagem, neste sentido, não pode deixar de fazer parte desta construção do humano, desta vida em movimento. Ela integra, de forma ativa e criativa, as operações do humano, sendo, sem dúvida, o rosto e a voz da ética do agir, assim como da liberdade e da singularidade de cada pensar e agir. Ela devolve-nos a síntese de toda a subjetividade e objetividade do agir humano, as intencionalidades e intimidades. Ela mesma é a locação do sujeito humano místico, do divino e de cada um de nós quando nos abeiramos da experiência mística: o desvelamento dos rostos.

Que humano é este, então, que nos leva para o centro de uma realidade que nos parece tão paradoxal? Se por um lado é sujeito determinado na busca de uma plenitude de si, por outro preserva o intuito de desaprender, de ser nada, revelando uma sabedoria mistérica. Se por um lado, sente que *paixão leva a falar assim*³³⁰ de desejo e amor, por outro, denuncia desejos de silêncio e vida solitária, como se aí morasse a perfeição. Se, por um lado, busca as coisas do alto, parecendo afastar-se da realidade do mundo e dos perigos da carne, por outro, confessa que é impossível amar a Deus se nesse amor não estiver incluído o próprio mundo e o amor aos outros e ao trabalho. O místico descoberto nestes discursos é naturalmente um humano desassossegado, inquieto, um peregrino que transpira uma tensão de ser e vir a ser, de finitude e eternidade, de desejo e realização, de espera e de vivência, de conhecido e ignoto, de ser só mundo ou estar no mundo mas para além deste. O místico é, sempre, na sua condição humana, um perguntador, tanto que a vida é uma questão:

Se a vossa condição é mortal, que fazeis que não cuidais da morte? Se a pessoa não é divina, senão humana, que caso fazeis de uma pessoa, que por si não é de durar? Se a vida não é santa, que fazeis, que não desenganaís a vida? Se a natureza é frágil, a pessoa miserável, e a vida mortal, que fazeis que não reformais a natureza...?³³¹

³²⁹ E. Boutroux, 1908, p. 183.

³³⁰ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 7.

³³¹ Frei António das Chagas, *Obras*, p. 24.

Nascer para ser luz, e converter-se em sombra; nascer para ser águia, e viver ave noturna; nascer para ser lince, e viver como toupeira; ter cem olhos como Argos, e converter-se em pavão...³³²

Por morrerdes em desterro, não deixareis de morrer bem: nem chegareis mais tarde ou mais cedo aonde ides, ainda de que outra terra partais, de qualquer parte dela é igual a jornada para o Céu.³³³

Nunca o humano, quando quis perguntar, sobre si mesmo e sobre a vida, na verdade de ser, soube colocar perguntas fáceis. Estes místicos não são diferentes. O que sempre encontramos é que na mística os termos de início e fim da pergunta surgem invertidos. Parte-se da eternidade para a pergunta de si e do mundo: “Que tenho eu que sou eterno, com o mundo que há de acabar?”³³⁴

Na pergunta, tanto quanto na busca da resposta, os místicos portugueses demonstram que são capazes de enfrentar o temor de tomada de consciência de si mesmos. Por isso, esta mística é testemunhal, no pleno sentido da palavra. Na liberdade da pergunta, tanto quanto na autonomia da resposta, estes místicos demonstraram o que tanto fica atrás dos bastidores de um “rosto” humano e, nesse sentido, esta mística é desnudamento psíquico. Por conseguinte, estes místicos portugueses desvincular-se-ão dos conceitos antropológicos negativos como a salvação pela mortificação, pela negação do mundo, pelos êxtases, não considerando entendimento dualista do humano. Lutarão contra uma compreensão incompleta do homem, demonstrando o quanto o humano é um “dentro” que carece de conhecimento. Porque não foge à pergunta sobre si mesmo, sobre o mundo em que vive, sobre esse divino desconhecido, é que pode, com tanta objetividade, responder que:

*O mais temeroso deserto que se pode imaginar é a negação de si mesmo.*³³⁵

Sente-se em toda a mística uma comoção, a par dos elementos emocionais constante nestes místicos, fruto da sua natureza humana, da relação que estabelece com o divino e com o mundo que o rodeia. A natureza da experiência de *estar com* posiciona-nos neste quadro de comoção e de empatia, que vai para além do trivial e do banal de um mero relacionar-se sem compromisso. Mística é comprometimento, logo, o testemunho passado pelo místico transforma-se num dom: o de proporcionar-nos uma experiência de aproximação àquilo de que nunca nos saberíamos abeirar. É esse chegar a um lugar mais afastado, que fica dentro. De facto, a paisagem é a mesma, mas ao nosso olhar escapa-se-nos aquilo que é evidente ao olhar do místico, a ele que nada mais

³³² *Ibidem*, p. 35.

³³³ Frei Amador Arrais, *D, D IX, CHM*, p. 548.

³³⁴ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 212.

³³⁵ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 417.

vê senão aquilo que os nossos olhos não veem. Onde nós descobrimos fragmentos, onde vemos parcela a parcela, o místico vê o todo. Não conhece a aritmética da parte. À experiência mística, o tempo não corrói a memória das coisas, adensa-as na profundidade da vida.

No humano que se espraia nestes textos, emerge a pergunta: onde começa esta experiência humana? A nosso ver, no simples sentir do amor. Quando se consuma ela? No incessante desejo deste amor. Até onde irão os elementos psíquico-físicos deste humano? Até onde o amor os levar:

Na vontade de Deus tudo consiste:
Quem não lhe resistir será ditoso.
Desditoso será quem lhe resiste.³³⁶

Não sofre amor divino que dureza
Dure no coração, donde se acende;
Que seu é mudar nossa natureza.³³⁷

As forças cresceram com que resista
A dizer-vos humanos pensamentos
Para que dos divinos só me revista.³³⁸

Este é um estudo inspirador, o de analisar os fundamentos antropológicos e psicológicos do humano, a partir destes nossos místicos lusitanos, porque a terra que pisam não é o seu horizonte, é antes lugar para um excesso da eternidade, porque são, na realidade, “amantes do Absoluto” e só o Absoluto os poderá estancar.³³⁹ O místico é aquele que “entra na (sua) casa sem chave porque não fechou a porta”.³⁴⁰

3.3.2. O nascer e morrer têm a marca de um encontro

Uma das noções que podemos encontrar nestes textos místicos analisados é a perspectiva do nascimento e da morte como momentos de encontro. Encontro é uma palavra-chave em toda a mística. A própria noção de tempo e espaço diluem-se nesta centralidade do encontro. Nascimento e morte, assim como o espaço-vida que os permeia, denunciam a constância do acontecimento do encontro enquanto sinal iniciático de relação. Estamos ora perante um encontro do místico consigo mesmo, ora perante o encontro com o mistério no centro da alma, ora perante o encontro com os

³³⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga V*, p. 45.

³³⁷ *Ibidem, Elegia V*, p. 101.

³³⁸ *Ibidem, Elegia VI*, p. 102.

³³⁹ D. Costa, 1986, p. 15.

³⁴⁰ R. Panikkar, 2008, p. 78.

outros, enquanto presença e ação do mistério nas suas almas, porque o outro é ele também ser “à imagem e à semelhança” de Deus na expressão de Gn 1, 26.

Na vida humana, estes dois momentos - nascimento e morte - têm uma formulação de início e fim do ser vivo. Em termos da psicologia, e segundo os estudos mais recentes, eles apontam para uma ligação real e estreita entre o momento do nascimento e a postura face à morte onde se jogam por exemplo os chamados mapas internos da emergência espiritual.³⁴¹ Em termos de fé cristã, estes momentos ganham outros contornos: nascimento como dom-vocação, morte como início de uma outra vida, a vida eterna: “*Antes de te haver formado no ventre materno, Eu já te conhecia; antes que saíesses do seio de tua mãe, Eu te consagrei e te constituí profeta das nações*” (Jr 1, 5); “*E esta é a promessa que Ele nos fez: a vida eterna*” (1 Jo 2, 25).

A mística, não se afastando do nascimento e da morte, como momentos fundamentais do humano, dá-lhes a significância do *encontro* e do *encontro* fermentado no amor. Esta perspectiva está patente desde a origem da natureza da vida humana. Ela está, desde a sua génese, marcada pelo encontro entre homem e mulher, encontro de encontros: se a gestação é encontro e relação de progenitores-criança, a hora do nascimento é o encontro face a face de criança-progenitores. É esta a primeira grande experiência de encontro, relação de amor de dependência de um outro, que o humano faz. O místico põe em relevo o quanto esta experiência é já por si mesma uma experiência de transcendência do próprio eu. Ademais, com uma vocação universal de paz e concórdia:

O homem, como foi criado para paz e concórdia, sai nu do ventre de sua mãe sem nenhuma
armas.³⁴²

³⁴¹ Afirmam Stanislav Grof e Christina Grof, corroborando outros psicólogos, que “a memória enterrada do trauma do nascimento exerce um profundo efeito na psique e que pode ressurgir posteriormente ao longo da vida. Reviver a recordação do nascimento desemboca com frequência na preocupação pela morte e nas imagens relacionadas com esta, que refletem ao mesmo tempo que o nascimento é um acontecimento difícil e ameaçante para a vida, e que em si mesmo supõe a ‘morte’ do período pré-natal de existência, a única classe de vida que o feto experimentou até então. As pessoas que revivem o trauma do nascimento sentem que as suas vidas estão a ser biologicamente ameaçadas; este sentimento alterna ou coincide com experiências de luta para nascer ou liberar-se de alguma espécie incómoda de reclusão. Os medos de tornar-se louco, de perder o controlo, e inclusive de morte iminente, podem tornar-se tão intensos neste estado que se assemelham aos estados psicóticos. Estes episódios têm frequentemente reminiscências espirituais, que se vivem como intensas aberturas místicas a uma nova conexão com o Divino.” (1992, p. 34; Cf., ainda, a obra de Stanislav Grof, *The Adventure of Self-Discovery: Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration (SUNY Series in Transpersonal and Humanistic Psychology)*, State University of New York Press, 1988.

³⁴² Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 50.

Desde toda a eternidade o eu tem a origem *no* e *para* o outro. O rosto, o toque e a palavra do outro – garantes de vida – são a fonte estrutural da pessoa, fator de desenvolvimento e equilíbrio psíquico-físico, de estimulação e transcendência atualizante. Fora desta experiência estão a morte física e psíquica, como as condições de tantas neuroses e psicoses. Porque o ser humano é incapaz de por si mesmo se desligar do que o rodeia, como ser autónomo, vê-se em estado de dependência da presença atuante do outro numa interligação relacional com o “eu mesmo”. Está formada a possibilidade do eu individual e do coletivo, onde o nós e o meio envolvente é sempre um outro a conhecer e a conhecer-me. Está patente, também, a matriz da emergência espiritual, pois a dimensão da relação é ela mesma contentora do “para além de mim mesmo”. Cada momento de encontro, na dimensão da experiência, transforma-se em estrutura de derrubamento das correntes do egocentrismo e do narcisismo.

A morte, por sua vez, sinaliza o encontro dos encontros: o encontro presencial dos encontros vividos ao longo da vida do defunto e o encontro face a face com o tu-divino, na perspectiva crente. Este encontro é a visão divina, a vida perfeitíssima.³⁴³ A morte torna-se, então, nessa “fivela que ajunta estas duas vidas”.³⁴⁴ A morte é, neste sentido, conteúdo de desejo, sendo que é o outro que dá sentido e identidade à própria morte, sendo a chegada à casa do tu, logo chegada desejada, almejo urgente: “E, se Deus pela sua misericórdia me lá levasse, antes queria que fosse hoje que amanhã.”³⁴⁵ Não há separação nascimento-vida-morte, na mística lusitana, porque todo o desenvolvimento antropológico, psicológico e espiritual têm o sinal de uma peregrinação. A leitura é de Frei Heitor Pinto:

Começando a nascer, começamos a morrer (...) viver é perder a vida, e perdê-la é morrer, e morrer é deixar de ser, que o nosso viver e o nosso ser andam ao olivel unidos e inseparáveis um do outro.³⁴⁶

O místico português é o viajante desejanter do encontro amoroso com o divino, possível na morte física. A questão que o místico colocará sobre o amor é e será sempre a busca humana do rosto amoroso que o espera para o encontro final cara-a-cara. O estado psíquico de espera marca, inegavelmente, a atitude de vida assumida pelo místico. Ele viverá o quotidiano com alguma ansiedade, com alguma urgência, mas também com a exigência de o hoje ser merecedor do encontro desejado. Há como um

³⁴³ *Ibidem*, IVC II, DLM, p. 148

³⁴⁴ *Idem*, DLM, p. 123.

³⁴⁵ *Idem*, IVC II, DLM, p. 151.

³⁴⁶ *Idem*, IVC I, DVF, pp. 26 e 27.

preparar, em cada instante, para estar inteiro psíquica-física e espiritualmente para o face a face. Neste sentido, o místico não descuroará qualquer território físico-psíquico-espiritual da vivência amorosa, tanto mais que estes territórios são já encontros do encontro final amoroso com o Deus amado. Ele aventurar-se-á nos territórios estranhos da mente, sondará o mais íntimo de si mesmo, lançar-se-á na procura e na ação de expressões traduzíveis do amor que vive já na intimidade de si mesmo. O encontro com o outro/outros – acontecido no nascimento e na morte e no espaço que os interliga - é então a condição de descoberta por parte do humano das fronteiras, até as mais desconhecidas; é condição de fazer erguer as potencialidades adormecidas nele mesmo; é condição de descerrar a consciência para novas realidades numa transformação dos elementos inerentes à sua personalidade. Isto apesar dos seus receios naturais mais intrínsecos; isto apesar dos enredos da sua vida emocional; isto apesar dos possíveis impasses aos quais se sente eventualmente apresado. O nascimento e a morte são despertares interiores e exteriores, reais, portanto, de encontro, uma vez que o outro/outro está sempre antes do eu. E o eu encontra-se, ele mesmo, nesses encontros, integrando-se redescobrimdo-se como sujeito de amor.

Assim, nascimento e morte são, na mística portuguesa, momentos que tornam os humanos iguais e diferentes entre si, como se um traço comum os unisse numa universalidade pré-definida e, simultaneamente, uma individualidade perfizesse a existência na singularidade que cada sujeito é.

Destas noções conceptuais podemos entender como são tão frequentes as afirmações em torno dos binómios viver-morrer; viver é morrer, morrer é viver. Expressões que se desenvolvem nas mais variantes fórmulas, mais ou menos epigramáticas. Unem-se e desvinculam-se num dinamismo influente uma na outra. Uma complexidade de existência, num estado dialogal com o eterno, em que este tem clara ascendência na forma de existir. De tal ordem que nascer e morrer podem ser e são a mesma coisa:

Mas que razão haveria, para Job na flor da vida humana juntasse os extremos do nascer, e do acabar com a conjugação de um *Et*? Porque nascer, e acabar parece uma só coisa. (...) Tanto na última fé põem a vida logo que começa; tão presente está quando acaba ao que começou, que parece que toca de fim a fim os mais apartados extremos, os polos mais contrários, as metas mais distantes, os termos mais opostos, que à na morte e na vida.³⁴⁷

³⁴⁷ Frei António das Chagas, *SGPE, Sermão I*, pp. 10-11.

Como podem ser distintas: “desiguais nascemos” mas, no entanto, “iguais morremos”, diz Chagas.³⁴⁸ O místico desenvolve dizendo que “o Rei, o pastor, o grande, o pequeno, o pobre, o rico, o são, o enfermo, o velho, e o moço não têm diferença alguma depois da morte, porque a todos iguala o pó, e cinza. O mesmo legislador do direito humano, e divino nos não distingue dos outros homens pelo nascimento, e claridade do nome, mais que em quanto vivemos.”³⁴⁹

Há nestas dimensões de vida-morte como que um silêncio que cada pessoa vive consigo mesma – por isso é sempre encontro – um diálogo que este estabelece com a vida, com os outros e com o transcendente. Este diálogo-silêncio será sempre, na experiência mística, o preencher o lugar de si, no lugar do mundo e do outro e, perante o divino; será sempre o encontro com a eternidade que chega ao coração do místico, mesmo que lhe falte a compreensão da dimensão desta obra divina desde o início da sua vida até ao fim (Cf. Ecl 3, 11). Este diálogo-silêncio, portanto, será sempre o encontro solitário que o humano tem de enfrentar (e equacionar), no sentido de perceber o modo como definirá, na sua singularidade, essa relação e construção existencial. No encontro, o místico sabe que o tu amado, nas coordenadas relacionais amorosas “vai à procura daquilo que não se encontrou” (Ecl 3, 15).

(...) que se não acaba com a morte a vida do bom Cristão, mas somente a mortalidade, e que a boa morte e porta pela qual entramos a viver para sempre.³⁵⁰

O que a mística entende é que, nesta realidade nascer-morrer, nasce-se de um tu, para um tu-amor. Este nascer tem as características de uma vontade própria, de uma decisão livre e solitária, de uma aceitação incondicional de um destino e de um ser:

Nascemos para conhecer a Deus. (...) E esta imortal bem-aventurança se alcança com a verdadeira filosofia, que não consiste no conhecimento de muitas cousas, como vós dizeis, porque pouco aproveita a um homem conhecer muitas cousas conformes ao para que foi criado.³⁵¹

Há um traço aureolar que acompanha este acontecimento do nascer e morrer, enquanto atos universais do criado. Por estes acontecimentos, onde se dão os encontros, o ato de linguagem e criação atualizam-se a cada instante. A experiência sempre nova, sempre diferente, simplesmente acontece, e o mistério atualiza-se no próprio mistério que cada um é. Mas é no ato de encontro que o eu se individualiza, enquanto

³⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 19. Aqui, Chagas socorre-se da expressão de Sêneca: “*Impar nascimur, pares morimur*”.

³⁴⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁵⁰ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 105.

³⁵¹ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 35.

singularidade de ser; na mística, este é o grande segredo da liberdade de ser, pensar e agir. À mera fatalidade de existir, a mística responde com o preenchimento deste espaço-vida de sentido, potencial de felicidade. No essencial, o místico dá conteúdo ao potencial vazio, na própria medida da sua coragem e da sua pureza. Sem o encontro com os outros “tu” resta o vácuo e aí o humano não existe, muito menos existe o igual e o diferente da condição humana. Por isso, na mística portuguesa, o nascer e morrer é muito mais do que o trivial; eles são o rosto de humanidade contendo o mistério de ser humano, que tão claramente surge na figura de Antíoco, o enfermo, na obra *Diálogos*, Amador Arrais, sempre em busca da interpretação mais profunda de se ser humano:

Quando nascemos, e todas as horas e momentos que vivemos, também morremos. (...) Nunca está longe de nós a morte, sempre vem em nosso alcance, pegada a trazemos às costas, conosco come, dorme, anda e cada dia decepa, e corta alguma parte da vida.³⁵²

A morte surge como uma aprendizagem, uma vez que ela se aprende desde o ventre materno. Assim, quem melhor faz o seu ofício, quando a morte chega, mostra que soube melhor esta regra geral, afirma ainda António das Chagas.³⁵³ A própria dimensão do erro humano, do pecado, surge à consciência humana, nesta dimensão crucial de nascer-morrer, como encontro, uma vez que o que verdadeiramente emerge à consciência são noções como desobediência, infidelidade, ferir ou matar o outro, desrespeito, incumprimento, egoísmo, mentira, etc.³⁵⁴

A mística portuguesa, nesta leitura antropológica, psicológica e pística parece, assim, confrontar-nos com a perspectiva de que existe um sentido real, uma verdade do humano, à qual não é possível fugir, mas é possível construir e reconstruir. Esta é uma possibilidade que se oferece a cada um de “fazer-se”; a experiência da vida que se coloca aberta a cada sujeito que vive. Como afirma Panikkar, “pode-se fazer a experiência da vida, não se pode fazer a experiência da morte”.³⁵⁵ A morte é essa experiência que, não se vivendo, está imersa na vida desde o nascer; a vida contém a morte, tal como a morte contém a vida. Se a morte física é *um não sei quando e como*, a morte espiritual (desprendimento dos aprisionamentos de saída e abertura de si) é um ato decisório e livre do humano. É a consciência em ato da transformação do homem velho no homem novo, o coração de pedra transformado em coração de carne, numa

³⁵² Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, pp. 40-41.

³⁵³ Cf. Frei António das Chagas, *Obras*, p. 22.

³⁵⁴ Borges sublinha que mesmo quando em Amador Arrais a morte ganha relação com o pecado, ela acarreta o sinal do encontro, porque se entende como sendo pecado da desobediência (Cf. Frei Amador Arrais, *D IX, CHM*, p. 553). Cf. P. Borges, 2010, p. 116.

³⁵⁵ R. Panikkar, 2008, p. 33.

consonância sempre inseparável com o texto sagrado por parte do místico. Se o nascer é já história e experiência de vida, ela precede, paradoxalmente, a história de vida a construir, a experiência que há de vir. O nascer torna-se, assim, o símbolo maior do que significa viver, porque fazer história e fazer experiência é ato renovado de nascer. Não estamos aqui meramente na esfera do lirismo poético, mas no que significa o ato de nascer: ele é sair do útero do acontecido, para o desconhecido, é mostrar-se, é encontrar. Por seu turno, a morte, mais especificamente a lembrança da morte, tem efeito na vida, porquanto é causa eficiente de uma vida ética, objetiva, liberta do pecado. Heitor Pinto, recorrendo a Cipriano, afirma: “acorda-te de tua morte, e não pecarás, que aquele que cada dia se lembra que há de morrer despreza as coisas presentes, e caminha depressa para as futuras.”³⁵⁶ Logo, “a meditação da morte é escola de alta sabedoria”³⁵⁷ a não desconsiderar; há que cuidar da morte para não a temer.³⁵⁸ Há que descer com o pensamento à sepultura para ser sábio, sábio de si mesmo, sábio do viver e morrer:

Uma das escolas e academias, onde os homens aprendem a bem viver e bem morrer, e a conhecer-se a si, e a ver o que são, e o em que se hão de tornar, e o em que há de ir parar a formosura corporal, e a vã prosperidade do mundo, é a meditação da morte.³⁵⁹

A lembrança da morte – essa pedra de cevar, como lhe chama Heitor Pinto – está para além dos conceitos de fatalidade, destino, fim, trevas. Ela é o inevitável do vivente, o plasmador ético da inevitável passada térrea do vivente. Não há nada de estéril nestes acontecimentos, porque ambos são possibilidade de qualquer coisa, acontecimento único, novidade, surpresa. Por isso, são momentos de escuta e de silêncios internos, no palco do mundo e, onde, de parte a parte, se espraiam todas as expectativas:

É o dormir morte breve; e a morte sono eterno, e o velar é viver.³⁶⁰

(...) O homem direito olha para o céu como quem suspira por Deus. (...) Donde se segue que não pode ser mortal quem deseja o imortal.³⁶¹

3.3.3. A totalidade de ser humano: uma condição de existência

A mística portuguesa dá-nos uma leitura de ser humano como ser de completude e totalidade. Todos fomos herdando uma perspetiva do humano e da vida de base dualista, perspetiva essa que tanto tem sido combatida por diferentes autores de

³⁵⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, p. 89.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 92.

³⁵⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 89-91.

³⁵⁹ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, p. 82.

³⁶⁰ Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 18.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 45.

diferentes ciências. Chamemos a esta análise a síntese de Viktor Frankl, quando traça as dez teses sobre a pessoa.³⁶² Diz-nos Frankl que a pessoa é um indivíduo, não admite participação, não pode subdividir-se, fender, porque é uma unidade. A pessoa não se pode partir nem tão pouco se pode agregar, sendo não só unidade, mas também totalidade. Cada pessoa é um ser novo, espiritual, existencial, logo, não é fáctica nem pertence à facticidade. A pessoa, diz ainda o autor, é integridade do eu, unidade física-psíquica-espiritual, dinâmica. E porque é capaz de afastar-se do psicofísico, o espiritual manifesta-se. É no *ex-sistir*, este sair de si mesmo e enfrentar-se consigo mesmo, que a pessoa se faz espiritual a si mesma como organismo psicofísico, uma vez que existe um auto distanciamento, um diálogo consigo mesmo. A pessoa, frisa ainda Frankl, não se compreende a si mesma senão desde o ponto da transcendência; é a dimensão da transcendência que o faz homem, que o faz pessoa.

A mística portuguesa, de facto, há muito que contempla estas dimensões da estrutura natural do humano. O místico lusitano, muito numa linha de continuidade com a perspetiva judaica, nesta defesa fundamental da unidade estrutural do humano, nada parece excluir de si mesmo, a não ser o que põe em risco a sua existência de plenitude. Há uma natural preocupação de congregar, num respeito ôntico, as suas capacidades, competências, personalidade, enfim todas as suas dimensões humanas. Logo, integrará todo o seu corpo na experiência de vida, assim como a sua sexualidade, que permitem a relação, o prazer, o gozo, a diferenciação, a expressividade, o toque, etc. Diz-nos Leão Hebreu:

Embora o amor se encontre nas coisas corporais e materiais nem por isso é próprio delas; antes, tal como o ser, a vida, o intelecto e qualquer perfeição, bondade e beleza, depende dos elementos espirituais e transporta-se dos imateriais para os materiais de modo que todas estas excelências se encontram primeiro nos espirituais que nos corporais; assim o amor, primeiro e mais essencialmente, se encontra no mundo intelectual e deste se inclina para o corpóreo.³⁶³

A dimensão psicológica integrará todos os dinamismos da mente, as experiências acumuladas, a personalidade, a consciência de si, enfim o conhecido e o desconhecido de si, em confronto sempre dialogante com a imagem que os outros formulam de si mesmo. É a condição de ser relacional. A própria sexualidade configura-lhe a sua identidade, neste âmbito relacional e vivencial. Por seu turno, a dimensão dialógica incorpora todas as estruturas presentes no “sair de si mesmo”. Ela concretiza, formula e reformula o estar com o outro, o frente a frente com os outros e com o meio que o envolve. É uma ação de dar e receber do agente ativo, enquanto vivente. Corpo,

³⁶² Cf. V. Frankl, 1994, pp. 106-115.

³⁶³ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 177.

mente e linguagem efetivam os modos de ser e de expressividade relacionais. Enquanto humano, o místico sente-se envolto na esfera da dimensão sociocultural. Sabe que os conceitos, a linguagem, a ação são construções humanas moldadas no tempo e espaço, numa determinada cultura. Nesse âmbito, a ação livre de cada um não é de todo isenta desta herança. “A quem já caminhou tão longos dias / é néscio quem mostrar quer a estrada: / que a mudança do tempo muda as vias”, diz Agostinho da Cruz.³⁶⁴ Jogam-se aqui, em termos de ato humano, a liberdade e a vontade de transformação do social e cultural, como se jogam aqui as tipologias de relação, como se salvaguardam os direitos e deveres de todo o humano, como ainda se estipulam os moldes de proteção a que cada um está contemplado, etc. Mas o místico contempla, na sua configuração de ser, a dimensão do transcendente, em que ele mesmo se supera a cada instante, sentindo-se como “mistério”, na procura incessante de alcançar mais do que o observável. Trata-se de se recolocar para além da fronteira do visível e do experimentável.

Falar de experiência mística é falar, necessariamente, de integrar, para que a plenitude do humano seja possível. Por isso, na mística portuguesa, o humano surge como um todo e não como ser fracionado resultante duma perspetiva dualista, corpo versus alma. Evidentemente, que estes místicos sofrem por vezes a influência de uma leitura dualista da própria vida – tão presente ainda nos nossos tempos – como são os exemplos de: céu-terra, bem-mal, profano-sagrado, inferior-superior, humano-Deus, emotividade-razionalidade, etc. Contudo, eles deixam claro nos seus textos que existir implica ser corpo, alma e espírito, numa ação constante de doação de si. Apesar da marca distintiva ter ainda o traço da expressão corpo-alma a noção é translúcida quanto à dimensão tripartida corpo-alma-espírito, numa linha de unicidade com a perspetiva antropológica judaico-cristã. Efetivamente, “a experiência da Vida é corporal, intelectual e espiritual ao mesmo tempo. Igualmente pudéssemos nós dizer que é material, humana e divina – cosmo teândrica.”³⁶⁵ Há uma configuração do ser comungante entre si, nas suas estruturas e nas dimensões que o constituem:

Deve o corpo acomodar-se à alma, e pela mesma razão a alma ao corpo, e haver entre ambos concórdia, e proporcionando fundamento da natureza.³⁶⁶

Podes tu corpo impedir a saúde da alma, não podes por ti obter a tua. Tudo tem o seu tempo: sofre tu agora, que a alma trabalhe para si: trabalha com ela, para que com ela possas reinar.³⁶⁷

³⁶⁴ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga V*, p. 41.

³⁶⁵ R. Panikkar, 2008, p. 33.

³⁶⁶ Frei Amador Arrais, *D, D IX, CHM*, p. 582.

³⁶⁷ *Ibidem*, *D VIII, TC*, p. 487.

Sendo o humano um todo e não um conjunto de frações desconetadas entre si, a essência da alma é lugar de regeneração e o corpo lugar de constituição e expressão de si mesmo. Arrais previne que não nos podemos esquecer ou da alma ou do corpo, porque se o fizermos dirigimos todos os nossos cuidados a um deles somente e nunca estaremos satisfeitos; se nos retemos de atenção ao corpo seremos escravos³⁶⁸. Sublinha, ainda, no seu diálogo sétimo, que “havemos de viver no corpo como quem não pode viver sem ele.”³⁶⁹ Sem este equilíbrio corpo-alma, o homem perde liberdade, escraviza-se, mutila-se.

O corpo, como a alma, é individual, mas não individualizável, uma vez que comunicamos no mundo intelectual que não nos pertence individualmente.³⁷⁰ Quanto ao espírito, este não é individual nem individualizável uma vez que não é nossa propriedade privada nem possuímos domínio sobre ele, na explicitação de Panikkar.³⁷¹ E mais acrescenta: “o espírito sopra onde, quando e como quer, e faz-nos entrar em conexão com um novo grau da realidade que se manifesta em nós na consciência – precisamente na consciência mística.”³⁷² É uma consciência realista da condição de ser humano, nas suas potencialidades e fragilidades, na sua prática e ação contemplativa a que o místico está particularmente atento:

A alma, em si, é una e indivisível; mas estendendo-se virtualmente por todo o corpo e dilatando-se pelas suas partes exteriores até à superfície, derrama-se por diversas operações respeitantes ao sentido e ao movimento e à nutrição, mediante diversos instrumentos, dividindo-se em muitas e diversas virtudes, (...). Pois quando a mente espiritual (que é o coração do nosso coração e alma da nossa alma), por força do desejo, se recolhe em si própria a contemplar num íntimo e almejado objeto, chama para si a alma toda, concentrando-se toda na sua indivisível unidade, e com ela retiram-se os espíritos (...) e recolhem-se no meio da cabeça, onde está o pensamento, ou no centro do coração, onde está o desejo, deixando os olhos sem vista, os ouvidos sem ouvir, e assim os órgãos sem sentimento ou movimento; até os órgãos internos da nutrição afrouxam o seu ininterrupto e necessário trabalho de digestão e distribuição de alimentos. O corpo humano comanda unicamente a energia vital do coração, que, como já te disse, é o imperturbável guarda da vida: uma virtude que, quanto a lugar e dignidade, ocupa o meio das virtudes do corpo humano, ligando a parte superior com a inferior.³⁷³

A principal parte, Senhor meu, do corpo, por onde nos conhecemos, é a cabeça; onde está o rosto, e todos os sentidos, e os instrumentos da vida, e conversação, a formosura, ou fealdade, e

³⁶⁸ Cf. *Ibidem*, D II, AA, p. 62.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 411. Para Pimentel, em Amador Arrais, o que se encontra não é uma dualidade corpo e alma, mas “a dualidade do ser angélico e do ser animal, unos e harmónicos quando o primeiro humano foi gerado da terra pelo sopro do Espírito” (Pimentel, 2010, p. 172). Muitas vezes o repúdio à submissão às pulsões e valorização do corpo surge como uma crítica ao modelo de vida e costumes dos leigos e eclesiásticos do seu tempo (“O vilipêndio do corpo é liberdade do homem” (Frei Amador Arrais, D, D VII, PFC, p. 411).

³⁷⁰ R. Panikkar, 2008, p. 41.

³⁷¹ Cf. *Ibidem*.

³⁷² Cf. *Ibidem*.

³⁷³ Leão Hebreu, DA, pp. 201-202.

aonde primeiro que a tudo, acodem os sinais da alegria, ou tristeza, afeição, ou medo, saúde, ou doença, e todos os afetos da alma.³⁷⁴

[impedimentos para uma vida contemplativa] O primeiro é quando o corpo, ou algum membro dele tem algum defeito naturalmente penoso. É o ajuntamento da alma com o corpo tão amoroso, que estando ele naturalmente penado, não pode a alma ocupar-se livremente na contemplação: como quando tem grande fome, sede, frio, e doença (...).³⁷⁵

E como em nós haja duas partes, corpo e alma, não basta conhecemo-nos quanto a uma senão também quanto a outra.³⁷⁶

O corpo é uma bainha de alma, e como vaso de barro, em que ela se recolhe.³⁷⁷ O corpo é um instrumento de que usa a alma, e que o homem é a sua mesma alma que usa deste instrumento. Verdade é que o homem é composto de corpo e alma, que são matéria e forma, mas é a alma tanto mais excelente que o corpo, que chamam ao homem alma, e ao corpo seu instrumento.³⁷⁸

Donde se colhe claramente que quem conhece somente o seu corpo, não conhece a si, mas cousa sua, e quem quer conhecer a si é principalmente conhecer sua alma e a nobreza e dignidade dela e secundariamente, conhecer seu corpo e sua fraqueza e miséria.³⁷⁹

Não é o homem só aquilo que sua forma corporal representa, e com o dedo se pode mostrar, senão o ânimo que está dentro nela; e por isso disse S. Paulo que não estimava sua vida mais que a si, entendendo por si sua alma.³⁸⁰

A dimensão espiritual torna-se, assim alento de vida, e que retira da marginalidade a própria vida para a centrar nas expressões ônticas do ser humano; o corpo, não sendo um objeto, é animado para que possa ser corpo e a alma é unidade de sentido, unificadora, integradora. É aí, no espiritual, que os atos verdadeiramente humanos tomam o seu lugar completo. Lima recorda-nos que quando Bernardes, na *Doutrina II* de *Luz e Calor I*, fala sobre a *anatomia natural do homem interno*, das faculdades principais da Alma e seus atos, ele está essencialmente a traçar a sua antropologia, sobre a qual assenta a sua doutrina espiritual.³⁸¹ E, especificamente, quando refere a esfera do espírito, Bernardes desvia-se da terminologia escolástica e perfilha a perspectiva e o vocabulário dos autores místicos, assumindo os nomes dados pelos espirituais a esta região superior do homem interno: inteligência, mente, sombra do entendimento angélico, ápice ou ponta do espírito.³⁸² Sigamos o místico, na sua explicação sobre a anatomia natural do homem interno, sobre as faculdades principais da Alma e seus atos:

³⁷⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 163.

³⁷⁵ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 274.

³⁷⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC I*, *DVF*, p. 45.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 46.

³⁷⁸ *Ibidem*.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 49.

³⁸⁰ Frei Amador Arrais, *D*, *D II*, *AA*, p. 63.

³⁸¹ Cf. E. Lima, 1969, p. 25.

³⁸² Cf. *Ibidem*, p. 26.

Assim como o mundo consta de Céu e Terra, assim o Homem de Alma e corpo. E assim como os céus (...) são três, a saber: Aéreo, Sidério, e Empíreo; assim na Alma racional há três esferas, ou regiões diferentes, que constam de várias faculdades ou virtudes da mesma Alma: umas cognoscitivas, outras apetitivas (...).³⁸³

Da esfera primeira ou Céu Aéreo que é o Sentido:

Das ditas três esferas a primeira e mais baixa, é a virtude sensitiva. (...) a alma pela parte sensitiva chega a tocar nas coisas terrenas e corporais. (...) Nesta região sensitiva, há umas faculdades, cujo ofício é conhecer; e outras correspondentes a estas, cujo ofício é querer; por quanto a nossa Alma de nada pega para si com uma mão, sem primeiro palpar com a outra e ver se lhe convém. Das faculdades cognoscitivas umas são exteriores e estas são cinco sentidos externos: Ver, Ouvir, Cheirar, Gostar e Palpar; outras são interiores, e destas não consta entre os Filósofos número certo. Uns dizem que é uma só, *Sentido interno ou comum*, e que este só serve todos os ofícios, ou funções, que logo diremos. Outros dizem que são suas, a saber: *Sentido comum e Fantasia*. Outros põem três, a saber: *Fantasia, Estimativa e Memória material*. (...) As funções ou ofícios destes sentidos interiores, são os seguintes: o *Sentido comum* percebe por modo universal todos os objetos dos sentidos externos particulares e como sensor, residindo na substância do cérebro, discerne entre eles. (...) A *Fantasia* serve de receber e guardar as espécies, ou imagens dos objetos sensíveis exteriores, para depois obrar com elas em ausência dos tais objetos; e os prontuários onde guarda estas imagens, são os espíritos animais, que estão agasalhados nos poros da substância modular do cérebro. A *Imaginativa* acrescenta sobre a *Fantasia*, o compor dessas espécies de diversos objetos, que nela se guardavam, várias coisas possíveis e fingir outras impossíveis; (...). A *Estimativa* serve de apreender os objetos externos sensíveis debaixo de alguma razão, que não é sensível exteriormente, como é v. g. a Amizade ou Inimizade, a Conveniência ou Desconveniência. (...) A *Memória* serve de conhecer as coisas, com a reflexão de que outra vez já foram delas conhecidas. A *Reminiscência* serve de inquirir, rastrear e revocar à memória o que já esqueceu, pelos vestígios do que ainda lembra (...). ... *Apetite* [outra virtude ou força também material que corresponde à Alma] e consta de duas partes, a saber: *Concupiscível e Irascível* (...). Move-se este *Apetite* por onze diferentes modos de atos seus vitais e imanentes, isto é, que procedem da Alma, como vida do corpo, e se recebem, e ficam no mesmo *apetite* que se moveu (...) Os nomes destes onze atos, ou paixões são: Amor e Ódio; Desejo e Fuga ou Abominação; Deleitação e Tristeza; Esperança e Desesperação; Temor e Audácia; e finalmente Ira. As primeiras seis pertencem à parte *Concupiscível*. (...) E as outras cinco à parte *Irascível*.³⁸⁴

Da Esfera segunda, ou Céu Sidério, que é a Razão:

Segue-se pois a segunda esfera, que é a Virtude Racional. Esta se compara ao Céu estrelado; e aqui residem outras duas potências: uma luminosa, outra cega; aquela é o Entendimento, esta a Vontade ou *Apetite* racional. Porque a terceira, que é a memória espiritual não se distingue do mesmo entendimento e só acrescenta um ato de reflexão, pelo qual conhece, que já conheceu aquele mesmo objeto(...).³⁸⁵

Da terceira esfera, ou Céu Empíreo, que é o Espírito:

A Terceira, e mais sublime região do Homem interno, é o mesmo racional (...) quanto à sua parte superior. Tem esta entre os Autores místicos (que são os que mais a conhecem) vários nomes, como são: Inteligência, Mente, Sombra do entendimento Angélico, Ápice, ou ponta do espírito, Cintila da razão interna, e outros semelhantes. Aqui está aquele hábito, que dizíamos dos primeiros princípios especulativos, e a Sinderésis de que se forma a consciência. Aqui são os ilapsos, e comunicações com Deus, embebendo-se no espírito, e apossando-se dele, como o raio da luz repassa o cristal, e o transfigura na mesma luz. Aqui se obram os atos de contemplação infusa, que são dois: um da parte superior do entendimento suspenso e fito em ver os admiráveis espetáculos de Deus; outro da parte superior da vontade, que é a experiência saborosa do espírito, que sente e toca a Deus, e dele é tocado (...).³⁸⁶

³⁸³ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D III*, p. 26.

³⁸⁴ CF. *Ibidem*, pp. 26-30.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 35.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 46.

É na unidade tridimensional corpo-alma-espírito, na sua verdadeira relação entre estas estruturas, que o humano se pode designar como tal e não numa soma de estruturas, ou omissão de uma delas.

O místico português tem consciência de que só a unidade destas estruturas corpo-alma-espírito é capaz de realizar em pleno a experiência de ser, a experiência dos condicionamentos, como a experiência da superação dos limites que constituem a própria natureza humana. Mais, são estas dimensões que possibilitam a própria consciência de si como mistério, como o ser a descobrir-se e ser capaz de mais. Ver-se a si mesmo, conhecer-se a si mesmo e sair de si mesmo são capacidades que o humano realiza nestas dimensões unitivas de ser. Nelas assenta, igualmente, a dimensão da pergunta, da resposta que sempre se reformula, como de todo o seu desenvolvimento mental (mudanças graduais que ocorrem nos processos mentais ao longo da vida).

Nesta matriz estão fundamentadas todas as faculdades humanas: as faculdades espirituais (o intelecto, o entendimento, a memória), a linguagem, a sexualidade, o erotismo, as paixões ou emoções, os apetites ou necessidades, os desejos, a meditação, a contemplação, a liberdade, as virtudes, os sentidos internos e externos, a imaginação, e as atividades do espírito (o raciocinar, o recordar, o decidir) num despertar do desejo de virtude de aperfeiçoamento.³⁸⁷ O místico entrega-se apaixonadamente, nesta consciência, ao essencial de ser humano, pois sabe que sem as faculdades humanas em ação unificada não há desenvolvimento, tendo dificuldade em lidar com o superficial, o supérfluo, aos desequilíbrios da vida humana. As palavras são de Frei Heitor Pinto:

³⁸⁷ González, na sua obra *Psicología de los Místicos*, designa os místicos como “Mestres do desenvolvimento humano” (p. 53). De facto, os místicos revelaram sempre a arte e conhecimento de colocarem os meios e recursos ao serviço do estado desejado: a união com o Amado. Com o autor fazemos, aqui uma síntese dos termos mais revelantes neste âmbito da busca de uma Plenitude. Os sentidos – ver, ouvir, sentir, cheirar, gostar – permitem a entrada em relação com o mundo exterior; os sentidos internos, são os mesmos, mas estes referem-se às realidades que se viram, ouviram, sentiram... Os sentidos são no entender do autor, como tijolos com que se levantam os muros que sustentam a construção da experiência. Por apetites se entende a necessidade de comer, dormir, trabalhar, ser criativo (...). A psicologia atual chama-lhes necessidades, tendências ou impulsos, dependência. Motivar consiste na arte de despertar a necessidade. As emoções correspondem ao eco interno que se produz com o resultado apetecido, donde pode resultar a esperança, a frustração ou o gozo, dependendo desse mesmo resultado. Entendimento, como um processo humano de conhecimento, que na psicologia atual se concentra no termo conhecimento. Na mística de S. João da Cruz, o conhecimento por ser de três naturezas: conhecimento sensível (através dos sentidos), intelectual (através das capacidades intelectuais) e místico (através da fé e do amor). Os místicos designam, ainda, como sentidos espirituais os olhos da alma, sentido da alma, paladar do espírito, etc.). A memória representa um instrumento que recorda recursos recebidos no passado, as características reais do estado atual em que nos encontramos e os bens e graças que configuram o estado desejado: a união com Deus. A vontade, por sua vez, governa o entendimento e a memória; órgão efetivo da liberdade pessoal permite dizer em que e como queremos pensar, o que desejamos recordar e o que queremos esquecer. (Cf. pp. 61-79)

O nosso coração é o nosso jardim, se nele quisermos plantar um ramo de alegria com suas flores e fruta, será trabalho por demais, porque dum contentamento não nascem outros, nem há ramo de gostos que se faça em árvore de alegria, seca-se o ramo, perde-se o contentamento, e fica tudo em tristeza. Quem quiser ter no coração plantada a árvore da alegria, plante o tronco dela, vá-se às raízes, e deixe as ramas.³⁸⁸

O estado interno do humano constitui o coração da experiência mística.³⁸⁹ Por isso, a lucidez das suas palavras escritas é tão real e tão ampla. Abertos à experiência, partem para ela com amor, determinação, sentido de liberdade e desejo de sabedoria:

Há uma teologia chamada mística, por ser escondida, e senão poder dar bem a entender a quem a não tem gostado, que se alcança com muito amor, e poucos livros, e com muita meditação, e limpeza de coração, e isto só basta para o seu exercício. Esta principalmente consiste na mais alta parte de nossa vontade, inflamada no amor de Deus, seu cumprido e sumo bem.³⁹⁰

Pela liberdade conhecemos quanto a natureza do homem excede a dos animais: segundo a qual foi criado à imagem de Deus.³⁹¹

Natural é aos homens o desejo de sabedoria.³⁹²

Relativamente à dimensão da sexualidade, encontramos uma maturação uma vez que há entrega e acolhimento do outro, há uma linguagem sem medos, completa, porque coloca nela todo o seu ser inteiro. Por conseguinte, encontramos, nas páginas místicas palavras plenas de amor, ternura, sensualidade, gozo, erotismo, desejo, afetos, corporizada. Só uma linguagem integradora da totalidade do *eu* e aberta ao tu e aos outros é capaz de ser linguagem corporizada e espiritual. Não há, portanto, na mística portuguesa ruturas e omissões na expressividade, porque se trata de uma linguagem que fala do todo e não de frações. Há, portanto, uma valorização ético-antropológica onde o *ser* e o *dizer* se vão tornando mais unos e translúcidos para que se cumpra o exigente *desenvolvimento humano em plenitude*³⁹³ com o desejo de chegar à união com o tu amado, sem estratégias fúteis e desnecessários. Nas formas da atividade da vida quotidiana, realizam os místicos o homem inteiro.³⁹⁴

³⁸⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DT*, p. 237.

³⁸⁹ L. González, 2001, p. 132.

³⁹⁰ Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 576.

³⁹¹ *Ibidem*, *D VII, PFC*, p. 423.

³⁹² *Ibidem*, *D IX, CHM*, p. 539.

³⁹³ O termo *desenvolvimento humano em plenitude*, na ótica de Luis González (2001, Cf. p. 211), implica o assumir-se verdadeiramente humano, recorrendo a uma melhor utilização dos talentos e capacidades que transportamos dentro do nosso ser. A boa utilização dos recursos e faculdades pessoais terão efeitos positivos na humanização da nossa experiência pessoal: liberdade para amar, memória do que esperamos, pensamento centrado na plenitude, sentimentos em mãos da liberdade, comportamento efetivo e criativo.

³⁹⁴ Apropriação da expressão de Ágnes Heller, 1987, p. 96.

Podemos compreender, então, como a experiência mística assume um carácter holístico totalizador e englobante, capaz de abarcar como um mundo todo.³⁹⁵ Por isso, eles são reconhecidos como “forjadores de história”.³⁹⁶ Esta forma de estar no mundo implica uma leitura atenta e eficaz da história humana. “A história humana é útil e muito excelente” pois ela é “testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, anunciadora da antiguidade”, diz a mística lusitana³⁹⁷. Por conseguinte, quando o místico empreende um processo de otimização e desenvolvimento de si mesmo, fá-lo numa verdadeira consciência de dinâmica de mudança:

Mas a verdade é, que todo o cristão deve, com cuidado solícito, examinar sua consciência e os dons e benefícios que recebeu de Deus.³⁹⁸

Logo, as perspetivas de medo, limites, fragilidades ganham um estatuto de submissão a uma vontade maior, mais digna do humano. De Amador Arrais as palavras:

Todas as virtudes são acompanhadas de dificuldade, a qual não se vence sem fortaleza.³⁹⁹

A forte paciência é a que socorre a todas as virtudes.⁴⁰⁰

(...) Ouso afirmar, que como o pão se mistura com todos os mantimentos necessários para a vida do corpo; assim a mistura da paciência e fortaleza é necessária a todas as virtudes para poderem fazer os seus officios.⁴⁰¹

Recordemos que o desenvolver todo o seu potencial, nesta dinâmica de mudança, implica não temer o abandono de pensamentos que o bloqueiam, implica estar aberto a novas situações que ele mesmo não domina.⁴⁰² O místico sabe que é mistério, onde o mistério divino habita e opera. Tem consciência, também, que só sendo completo encontrará este divino, mesmo no seio das suas limitações. Faminto de infinito, constrói esse mesmo infinito aqui e agora. Desejante de um tu, experimenta-o na vida que é a sua, porque destemera o avançar pelas fronteiras desconhecidas de si e aventura-se pelas possibilidades sempre surpresa de ser e ser mais perfeito. A pergunta antropológica é criada pelo místico: “Como trata tanto do temporal e tão pouco do eterno?”⁴⁰³ E aqui, a metáfora do barro ganha identidade, porque assenta na afirmação pística de ser amor de outro:

³⁹⁵ Cf. Velasco, 2009, p. 322.

³⁹⁶ F. Fermín et al., 2004, p. 30.

³⁹⁷ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 35.

³⁹⁸ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 404.

³⁹⁹ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 401.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 404.

⁴⁰² Cf. G. Prod’Homme, 2002, p. 67.

⁴⁰³ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 162.

O Barro não governa o Oleiro, põem-se nas suas mãos, para que sem resistência faça dele a sua obra.⁴⁰⁴

Face ao humano do não sentido, o místico é o humano do sentido; face ao humano do somente eu, o místico é o humano do totalmente outro/outros em si mesmo e do si mesmo no outro/outros; face ao humano que idealiza o amor, o místico é o humano que o objetiva, aplicando-o na vida real; face ao humano temeroso da expressividade gozosa de amor, o místico é o humano que não esconde o erotismo, dando-lhe nomes diferentes.

Joga-se aqui a percepção humana de tempo, onde o presente é uma dimensão fundamental mas não esgotável em si mesmo. O passado é a experiência de vida, sinal do quanto ainda não foi conseguido, mas experiência, lição, aprendizagem; o futuro é o desejado, uma quase nostalgia habitando o presente, tendo em conta que a união é pela graça, possível, como se o presente fosse a ação em ritmo de espera do que vai acontecer. Há um trabalho psicológico do presente, onde a experiência do finito e infinito se tocam.

A moratória que se equaciona tem a marca da liberdade e da decisão, mas também da fragilidade humana. Equaciona-se tantas vezes o que Gaspar de Leão chama de “adultério espiritual”, essa pequenez humana em falta de um bem maior.

O místico não se desliga do mundo, no sentido de o ignorar ou de dele fugir, mas desliga-se de tudo aquilo que no mundo e em si mesmo o impede desta concentração psicológica, de um desenvolvimento pessoal (e comunitário) em função de um tu-amado e de uma vida em plenitude. Uma não decisão humana por um desenvolvimento pleno é, para a mística portuguesa, ignorância, ilusão do eu, presunção de autossuficiência individual, opção por um nada-sem-sentido, empobrecimento psíquico e negação do(s) outro(s). É um *des-criar-se*, pois como criatura a sua vocação é universal no sentido de ser cocriador, autor de vida.

Uma reformulação do *self*, naturalmente, é imersão na experiência de finito e infinito. Choque psíquico que o obriga a ser capaz de ir para além do elementar e do básico, onde a sua dimensão pística se lhe coloca, onde se jogam os critérios do que se vê e não vê e da própria questão sobre o que é a verdade. É dirigindo-se às profundezas de si mesmo que o humano descobre o quão alto pode ser o seu voo de crescimento

⁴⁰⁴ Frei António das Chagas, *CE II, C CXV*, p. 193; Cf., ainda p. 209. Amador Arrais o repetirá por diversas vezes: *Somos barro e lodo* (Cf. *D, D II, AA*, p. 104); *somos vasos de barro* (Cf. *D, D VIII, TC*, p. 458).

humano- espiritual. Prosseguir na multiplicidade e na sua finitude do mundo é um desafio e não um trauma:

A nossa herdade seja o coração, e a lavoura seja a intenção, a semente seja o cuidado, e a nossa messe seja o trabalho, cultivemos a nós mesmos, e não amemos a terra como animais terrestres, que se agora a lavramos virá o tempo em que nossos corpos engrossemos, e poucos pés dela ocupemos.⁴⁰⁵

O místico propõe uma prática disciplinar, um tempo de purgação demorado e exigente. A memória retira o material cognitivo e afetivo necessário para este progresso no desenvolvimento humano, conjugando-o sempre com o material da espontaneidade, da criatividade e o desprendimento de si. Naturalmente que, aqui, o texto bíblico ocupa um lugar na mente mística de referencial cognitivo ao serviço da fé que nutre o seu pensar, entender e agir. O mesmo acontece com a sua inserção na comunidade crente. Estes elementos concretos são contentores de fórmulas e vivências de maturação do *self* no humano crente:

E porque, se no perigoso mar da vida seguirmos a carta de marear de nossa vã opinião, que nos encaminha pela rota do nosso errado parecer, daremos à costa: é necessário governarmo-nos por outro mapa, por outra carta de marear, que é o sagrado Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo.⁴⁰⁶

Por vezes, a linguagem destes místicos parece orientar-se para um ataque feroz à corporeidade, aos apetites, à sua sexualidade. Mas qualquer leitura mais atenta percebe que estes místicos lutam contra uma antropologia negativa, contra os perigos de um desequilíbrio ou desestruturação do humano na sua condição terrena. Elevar o humano para além de uma linearidade de vida e de egocentrismo é um princípio orientador da mística. Importa impedir “cegueiras” antropocêntricas, como importa ser capaz de atravessar a “pele psíquica” e entrar no interior de si mesmo numa comunhão com o exterior tão apelante aos sentidos e vontades humanas. Para tal, o místico não se cansa de propor itinerários de desenvolvimento espiritual, de propor mestres e orientadores espirituais:

Olha discípulo, a perfeição é nossa herdade, que Deus entregou a nossos primeiros pais.⁴⁰⁷

No cabo desta matéria te quero oferecer uma Medalha, que tragas ao pescoço por joia, e a tenhas em escrita nas paredes da tua casa (...) A joia que dizer, Nunca dirás bem de ti, nunca mal doutrem, mas todo te ocuparás no espírito em .A. Que é amar a teu Deus, que tanto te ama, e no coração, e boca em .L. que é, a língua para louvar o mesmo Deus por quem é, e sobre ti esta chovendo sempre benefícios, e merces.⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 67.

⁴⁰⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, p. 57.

⁴⁰⁷ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 273.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 272.

Neste âmbito, os textos místicos recheiam-se de designações e fórmulas diferentes quanto a estes estádios e propostas de desenvolvimento psíquico. Palavras como “exercício”, “prática”, “aspiração”, “via mística”, “estado”, “estádio”, “graus”⁴⁰⁹, “continuar com a frequência de exercícios”; “achega e caminho para subir”⁴¹⁰ a própria numeração (primeiro, segundo...); “via ativa e contemplativa”⁴¹¹; “achegas para o caminho de Perfeição”⁴¹²; tratar da vida espiritual que caminha para Deus por suas jornadas⁴¹³; jornadas de perfeição⁴¹⁴, etc. Todo o processo de desenvolvimento interior implica etapas demarcadas, claramente em crescendo, que vão desde um despertar a consciência à vida divina, num processo de conversão, passando por estádios de purificação, de iluminação até chegar à fase de união. Efetivamente, este processo progressivo de diferentes estádios de personalidade em desenvolvimento é um processo que exige não só o esforço e determinação de uma vontade como exige a intersubjetividade:

... como esta [perfeição] consiste na união com a divindade segue-se que o seu fim último está na divindade, e não em si próprios.⁴¹⁵

Estádios que enunciam diferentes graus de perfeição, afirmam os místicos, ou seja, passagens da imperfeição a perfeição⁴¹⁶: os principiantes (são os que começam), aproveitantes (são os que passam adiante), os perfeitos (são os que andam nas jornadas derradeiras da perfeição).⁴¹⁷ Por vezes, os nossos místicos dão orientações precisas para estas jornadas de perfeição. Destacamos, aqui, a grande metáfora da galé de D. Gaspar de Leão, na sua obra *Desengano de Perdidos*.⁴¹⁸

Os místicos lusitanos não apresentam estes itinerários antropológicos e psicológicos como algo leve, fácil e de antemão conquistados. Conscientes claros da

⁴⁰⁹ A noção de graduação está presente na mística (Cf. a título de exemplo, P. E. A. Zunino, *A experiência mística entre a psicologia e a metafísica*, 2011) não como estádios estantes, mas comunicantes entre si, dinâmicos.

⁴¹⁰ D. Gaspar de Leão *DP*, p. 178.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 255.

⁴¹² *Ibidem*, p. 251.

⁴¹³ Cf. *Ibidem*, p. 221.

⁴¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 199.

⁴¹⁵ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 184.

⁴¹⁶ Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 102. Para Gaspar de Leão, toda a perfeição começa na imperfeição. O ser humano começa por ser matéria informe do ventre da mãe recebendo primeiro a forma vegetariana e numa aproximação à perfeição recebe a forma sensitiva e a racional. O mesmo ocorre na alma intelectual, onde se guarda o modo e ser moral das virtudes cuja perfeição é a sabedoria divina, em que Deus é fim último do homem, “no qual repousa, e se quieta, como seu próprio centro”. As virtudes são assim caminho para chegar à perfeição e possuem diferentes graus, porque “uma é boa, outra melhor”, afirma o místico (*DP*, p. 204). Lembramos, ainda, que na mística em geral, e também na mística portuguesa, há frequentemente referência às três vias do espírito: a purgativa, a iluminativa e a unitiva.

⁴¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 199.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 176.

fragilidade humana, apostam mais e de forma positiva, nas faculdades humanas para esta jornada. Sem qualquer questão, eles sabem que tudo está subjacente à graça divina sem a qual este percurso não era de todo possível. A tensão é notória:

A minha pessoa é toda uma labareda.⁴¹⁹

Perdi-me dentro de mim, como um deserto,
Minha alma está metida num labirinto,
Contigo contradigo o que consinto,
Cem mil descuros faço, nada acerto.⁴²⁰

Não se pode subir da terra ao Céu sem trabalho e cansaço. Mais fácil é o descer que subir.⁴²¹

Mas, como diz o poeta, “um período difícil não é inevitavelmente um período estéril; pode ser até excecionalmente fecundo no plano da criação artística e da qualidade das obras.”⁴²² O mesmo sublinha Amador Arrais quando afirma:

Não tem lugar a virtude onde reina o passatempo (...) só podemos ser felizes nesta vida, com não cuidarmos que o somos, com nos abraçarmos com os trabalhos, que são os nervos da virtude, com seguirmos as vias dificultosas que estão abertas a todos para a bem-aventurança.⁴²³

Não alheio ao sofrimento, o místico assume-o na sua condição humana. Não é fim em si mesmo; não o assume como raiz, fim - o amor, esse sim, vive-o com urgência -, mas elemento natural de sua condição de ser humano. A enfermidade corporal é sinal de enfermidade existencial.⁴²⁴

De muitos amargores está misturada a doçura da humana prosperidade.⁴²⁵

Na mística, o sofrimento entrega-se à inteligência humana (inteligência emocional, social, espiritual) que é mais ampla e pluridimensional que o próprio sofrer. A mística não conhece a expressão nem a vivência da vitimização de si mesmo. A sua capacidade de passar da pele de dentro para fora e vice-versa⁴²⁶ faz do místico um humano sempre focado na superação de si e dos limites que se lhe impõem. Muitas das questões do sofrimento humano, hoje, jogam-se no não-nome da dor ou da causa de tal

⁴¹⁹ Leão Hebreu, *DA*, p. 63.

⁴²⁰ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto VI*, p. 171.

⁴²¹ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 73.

⁴²² A. R. Rosa, 2003, p.45.

⁴²³ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, pp. 404-405.

⁴²⁴ Cf. M. Pimentel, 2010, p. 166. Pimentel, no caso de Amador Arrais, frisa o seguinte: “a mais importante dissertação, que melhor interessa à meditação antropológica, é a filosofia consolatória dos religiosos que fundamente incide sobre a problemática, da dor e do sofrimento, das relações alma com o corpo, que pretende revelar o sentido da existência e, por aí, trazer refrigério aos tormentos de Antíoco, cujo corpo e cuja alma são, na sua particular humanidade, o prosclénio vivo da miséria humana.” (p. 166)

⁴²⁵ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 72.

⁴²⁶ Nas páginas de Frei Tomé de Jesus, o místico confronta este “ser monturo do mundo”, “ser de dentro e fora” em contraposição ao *todo* que é o divino. (Cf. *TJ II*, p. 80).

sofrimento. O sofrimento na mística não é algo anônimo, indeterminado. Há nome e há sentido, logo há relação com o sofrimento e lugar para a não superação artificial que emboca no não-sentido. O maior de todos os sofrimentos é, segundo os místicos, a negação do divino e dos outros, no seio da existência: esse é o verdadeiro não-sentido da existência.

Na própria natureza do sofrimento, joga-se a palavra liberdade – palavra vital para a mística – porquanto na palavra “livre” está o molde da chave da libertação do sofrimento. O místico tem consciência que só o homem livre é incapaz de ficar prisioneiro da dor e de todas as amarras dos condicionalismos da vida que podem entregá-lo a um eventual sofrimento. No sofrimento e na condição de ser livre o tu amado estará sempre presente. E, porque são elementos interligados, sofrimento e liberdade, o místico vive-os como tensão:

A vida que parece mais livre, fica mais cativa, e inquieta.⁴²⁷

Deixai-o por ventura de o fazer [abaixamento de Deus] porque sou livre, e não me quereis fazer força. Oh mal empregada liberdade em mim, que me não aproveito dela senão para vos fugir, e me perder.⁴²⁸

A melhor joia natural que Deus deu ao homem é a liberdade do livre alvedrio, no qual participa mais de Deus que todas as coisas abaixo dele.⁴²⁹

Num desejo de perfeição estão em ato todas as virtudes, todas as suas faculdades, em que o tu a quem ama é motivo e sentido desta. A perfeição, diz Gaspar de Leão, “é a minha sequela: que é seguir a Cristo na guarda dos seus mandamentos.”⁴³⁰ Esta consciência denota, uma vez mais, que não só há uma determinação no sentir-se digno do divino amado e uma identificação com ele, como as atitudes e decisões do místico não são ocas, mas peçadas de conteúdo. É um entrar em si mesmo, sem fantasias. É o desnudar-se ôntico, na consciência clara de si. E é neste desnudar que a falta humana pode ser nomeada. Porque o maior pecado é ignorar a sua existência. O místico sabe que Deus “não impede o pecado”⁴³¹. Esta é empreitada do ser finito, imperfeito, “de um coração envolto nos pés da terra”⁴³², da qual o místico não deixa de confessar a sua pena por tal fragilidade.⁴³³ Sabe ainda que o processo de

⁴²⁷ *Ibidem*, TJ I, p. 222.

⁴²⁸ *Ibidem*, TJ II, p. 80.

⁴²⁹ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 84.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 204.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 85.

⁴³² *Ibidem*, p. 104.

⁴³³ Cf. *Ibidem*, p. 104.

desenvolvimento é longo, árduo, tenso, cuja paciência é uma palavra determinante: “a paciência é um vaso, em que todas as virtudes se recolhem”⁴³⁴, afirma Heitor Pinto.

E nos silêncios a que se entrega, no espanto sentido face ao divino, aos outros e ao mundo que o rodeia, o místico pressente que a contemplação é condição de entrega total, é diálogo, é gozo, é “limpeza e pureza da alma”⁴³⁵, “espiritual contentamento”.⁴³⁶ A contemplação suprema, a íntima contemplação, a contemplação amorosa, a da forte e apertada união, aquela em que o humano verte toda a sua alma é, na expressão metafórica dos sábios, esse morrer beijando a divindade.⁴³⁷ O silêncio contemplativo corre nas teias de uma comunicação que vem de dentro. Vem daí, de dentro, a verdade. Na intimidade, lugar onde se planta a contemplação, habita a verdade. O místico precisa dela, porque sente que no amante e amado há verdade, eles próprios são verdade; a contemplação é apenas sinal dessa verdade. Ela é o tempo que une o mais fundo do humano ao mais elevado de si mesmo:

É tão alta cousa a vida contemplativa, que consiste nela a bem-aventurança que um homem neste mundo pode alcançar.⁴³⁸

É a solidão amorosa sem angústia de solidão, a solidão que habita no nós. Mais do que meditar, a contemplação surge na mística portuguesa como o olhar do amante capaz de atravessar a vida, atingindo-lhe o seu coração, o seu centro. A contemplação tem por condição de existência este ter vida plena como estar repleto de amor. Os que ficam presos a si mesmos, ou estão prisioneiros a bloqueios existenciais, dificilmente se entregam à meditação, porque cegos para o mais de si. Toda a mística é contemplação⁴³⁹, não como horizonte aonde se quer chegar, mas como chão que se pisa para se chegar ao horizonte do amado. Este contemplar transporta o místico para a realidade existencial com um olhar e atitude sempre rebulido, porque a contemplação tem a capacidade de renovar, de medicar, de regenerar, de aceder ao mais escondido dos segredos:

Este [recolhimento, vida solitária e contemplativa] é o alto monte da visão, onde alma devota vê grandes mistérios escondidos e encobertos aos que ficam no fundo, ao pé do monte, sem subirem a Deus com o pensamento e afeição.⁴⁴⁰

⁴³⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DT*, p. 236.

⁴³⁵ *Ibidem*, *IVC II, DVS*, p. 69.

⁴³⁶ *Ibidem*.

⁴³⁷ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 203. Assim morreram Moisés e Aarão, diz o místico.

⁴³⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 71.

⁴³⁹ E. Lima (1969, p. 58) sublinha que em Bernardes existe uma sucessão normal da meditação para a contemplação e uma conexão natural entre contemplação e mística.

⁴⁴⁰ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 37.

O místico mostra-nos que a totalidade de ser humano é a realidade mais completa da condição de existência, sem frações, sem abdicação de um dos seus elementos constituintes de ser. Para o místico é valiosa a vista que se tem com os olhos da alma como com os olhos do corpo. É com estas duas formas de ver que o humano se torna presente face aos outros e face ao mundo; é esta também a forma de ver o amado. E da metáfora surge, uma vez mais, a grande lição mística, na afirmação de que o grande tesouro da vida humana está na caldeação da vida ativa e contemplativa:

Verdade que a vida misturada de ativa e contemplativa é de mais quilates que a contemplativa só, porque tem uma cousa e outra, em especial tendo mais da contemplativa, de maneira que acudindo em seus tempos à contemplação e ação, lhe fique o principal, a substância, e o nome de vida contemplativa e solitária.⁴⁴¹

3.3.4. A experiência como desassossego de existir

O discurso místico parte, naturalmente, da experiência que o místico realiza. E esta não pode ser uma realidade menosprezada, porquanto ela acarreta a veracidade do seu existir, sentir e a síntese analítica que o místico faz do vivido. Nenhuma síntese humana, feita na seriedade do dizer, é capaz de esconder a verdade de si e do vivido. Por isso mesmo, a mística é tão abastada em riqueza humana.

O dentro de si e o fora de si mesmo, como pessoa, é todo o universo que se impõe a si mesmo, sem o qual não poderia existir; universo desafiador, misterioso, único, como uma espera do implicativo todo do sujeito. A experiência que o ser humano realiza é a atualização singular e irrepetível do ato de sair de si mesmo (*ex*), para se dirigir para o mundo que o envolve (*peri*) e aí captar todos os aspetos dessa realidade fazendo experiência do mundo (*entia*); isto implica que o sujeito seja ex-cêntrico e abertura, que ele seja relação; implica que a ex-sistência conduza à ex-peri-ência e implica uma in-sistência.⁴⁴²

Toda a experiência é um ir ao encontro, um acolher e acolher-se, um unir e unir-se. Ser vivo é condição de experiência. Não no sentido de uma clausura existencial, mas no sentido plenamente místico de entrega de si, saída de si. Experiência é ato de viver e viver ativamente. Neste agir reside a condição do agir de forma pura humana, ética,

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁴² Cf. J. A. Merino, 1982, p. 52.

portanto. Os ociosos, diz Arrais, “caem em necessidades”⁴⁴³; criam “maus pensamentos, feios desejos, e brutos apetites”, na expressão de Heitor Pinto.⁴⁴⁴ A mística é uma paixão pela vida e uma vida ativa. Sem doação de si mesmo à experiência, o místico não existia. Logo, experiência e mística vinculam-se.

A experiência é, portanto, esta capacidade de sair de si e abarcar todos os lados das diferentes realidades, tendo consciência de quem se é, de quem é o outro, de quem são os outros no seu conjunto e de qual é o sentido da vida, de uma forma sempre nova, como se cada instante fosse, sempre, a primeira vez. “É o que se percebe e sente ao entrar em contacto com o mundo, com a interioridade, com o conhecimento e com a sabedoria que se vão acumulando na vida.”⁴⁴⁵

O humano faz, naturalmente, da experiência o *diálogo* e *rosto* de si mesmo, de uma cultura, história comunidade, sociedade. A experiência como intuição de algo⁴⁴⁶, não abdica da percepção, das recordações, dos sonhos ou dos desejos. O humano, como ser de experiência, é, em si mesmo, a síntese totalizante do vivido e daquilo que é capaz de exteriorizar (ou do querer exteriorizar). Os que com maior dificuldade se abrem a esta dimensão dialogante de conciliação entre o interior e o exterior, entre o eu e os outros e o que os rodeia, são os que se sentem atingidos pelo sofrimento atrofiante da sua humanidade. Bernardes alerta: “É importante abrir os olhos da Alma para ver.”⁴⁴⁷ Assim sendo, a experiência não é, de todo, uma realidade verdadeiramente solitária, muito menos estéril, muito embora tenha esta a marca da inevitável singularidade da sua participação. A subjetividade nela envolvida e cúmplice da experiência é sempre um acolhimento e uma resposta do sujeito pensante na condição de existente ou melhor de coexistente no meio e no mundo em que vive. Subjetividade, objetividade e liberdade são necessariamente elementos modeladores da experiência. Se existir é convite à experiência, a experiência é convite à vida. Na experiência, pessoa e vida autoconvocam-se numa dádiva única de si. Este é o sentido pleno da experiência mística. Na expressão de Miyoshi “a experiência mística é uma experiência da paixão. Ainda que se trate de uma paixão da alma, ela se expressa pelos tormentos das paixões

⁴⁴³ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 403.

⁴⁴⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DC*, pp. 51-52. Para o místico, a vida não é possível sem a morte dos vícios; andar em pecado mortal será como ser um finado a andar fora da sepultura, enterrado em si mesmo (*IVC II, DLM*, pp. 146-147).

⁴⁴⁵ M. Assémat, 2000, p. 37.

⁴⁴⁶ M. Garcia-Baró, 2007, p. 40.

⁴⁴⁷ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 128.

humanas”⁴⁴⁸. Sempre inconformado com os atos de estancamento da natureza de ser humano, o místico sempre questionará:

Para que fechas os olhos de propósito à luz da fé, da razão e da experiência?⁴⁴⁹

Há uma entrega total à sua condição de vida, por isso, o místico colocará toda a sua personalidade, filtro pessoal, maturação, a sua história de vida, a sua capacidade relacional, todo o seu consciente e inconsciente assim como todos os elementos que possui, são ou débeis, no ato da experiência. A experiência mística, pela sua natureza, leva para o coração da personalidade.⁴⁵⁰ É o “acordar”, esse alvorecer da vida mística que o eu desperta e que, pela primeira vez, se torna plenamente consciente, onde se colocam ativas as suas competências mais elevadas e possibilidades. Um submergir no interior para que o eu possa entrar em pleno controlo e progresso.⁴⁵¹

Esta será a forma da sua singularidade, como também condição irreiterável desse mesmo ato. O novo ato é possibilidade de diferente, logo de melhor, na justa vontade livre de cada sujeito humano. Por conseguinte, à abertura, à saída de si e à singularidade de cada um que toda a experiência mística exige, a mística acrescenta a dimensão do mistério que Deus opera no mundo e nos outros (a par do mistério que sente operar em si mesmo). Cada ato de experiência é ação mistérica do divino, ato amoroso de Deus no centro da vida e do outro (entendido como ser “à *imagem e semelhança de Deus*” (Gn 1, 26). A mística é a “evidência interior de Deus no homem”⁴⁵², diz-nos Casares. Esta noção, amplia o carácter do conceito de experiência no místico. A singularidade da experiência não corre o risco de se tornar uma dimensão de poder e solipsismo, mas possibilidade palpitante e integradora quer do diferente de si quer da surpresa inevitável do ato.

A experiência mística transportará para o humano efeitos reais e positivos sobre o estado físico e mental. Uma visão mais clara, integral e profunda da vida e da realidade quotidiana, uma maior sensibilidade e consciência, uma maior conexão com o seu ser mais profundo, uma maior capacidade e vontade de amar, uma vontade crescente de procura, etc.

A experiência, segundo a perspetiva mística, é sempre uma surpresa de si, do outro e do mundo. O místico faz de cada instante uma sabedoria de vida, porque sabe

⁴⁴⁸ C. Miyoshi, 2013, p. 23.

⁴⁴⁹ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 163.

⁴⁵⁰ Cf. J. Buckham, 1921, p. 610.

⁴⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 610.

⁴⁵² A. Casares, 1991, p. 19.

ligar cada instante à totalidade e ao eterno, sem estancar no momento em si, nem no ato em si:

A alma que busca deleites nesta vida, desencaminhada anda do porto onde se acham, e por isso vive em tristeza.⁴⁵³

O homem é homem sujeito a mudanças, e não anjo isento delas.⁴⁵⁴

Sem guerra não pode haver vitória.⁴⁵⁵

E como Deus nos quer dar a conhecer a nossa fraqueza, para que não fiemos de nós, e o melhor modo de a conhecer é a experiência repetida e palpável do nada que podemos; por isso ele nos deixa e nós faltamos.⁴⁵⁶

3.3.5. O autoconhecimento, um tesouro místico

O incentivo ao “conhece-te a ti mesmo” é uma marca em todo o discurso místico português. Segundo os místicos, ninguém pode aspirar a um desenvolvimento pleno de si mesmo e muito menos conhecer e amar a Deus se não se conhece a si mesmo. Somente entrando em si mesmo, somente chegando ao centro de si mesmo, somente alcançando o mais íntimo dos íntimos de si mesmo perceberá quem ele mesmo é, enquanto pessoa, e poderá encontrar Deus.

Um desventrar do seu interior, um limpar entulhos psíquicos, um buscar da essência de si, no desejo de “andar vestido de nudez”⁴⁵⁷, para que possa chegar à plenitude do humano de si e, naturalmente, ao encontro amoroso do tu. No centro de si mesmo está o centro da alma, a consciência desperta, o eu pessoal. No entender de D. Manoel de Portugal é um entrar que tudo muda:

No vosso peito entrai
E ali vos cerrai:
E na vossa mente
Senti de Deus, em bondade
Dai-vos todo, fielmente,
E assim ficai:
Vereis que é Deus
Mais tu mesmo como tu.⁴⁵⁸

Este ato de conhecer-se é sempre uma decisão singular da pessoa, livre, corajosa. Difícil processo, reconhece o místico, fundamentando-se nas Escrituras:

⁴⁵³ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 31

⁴⁵⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D I*, p. 11.

⁴⁵⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga I*, p. 21.

⁴⁵⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D I*, p. 2.

⁴⁵⁷ Recuperamos, aqui, a expressão de Drumond de Andrade, do poema *Mulher andando nua pela casa*.

⁴⁵⁸ Cf. D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 45. Tradução nossa.

Quis-nos ensinar a Escritura que é tão difícil o conhecimento de nós mesmos e tão alta esta filosofia, que muito mais facilmente entenderemos as naturezas das coisas, por escondidas e incógnitas, que sejam que a nós mesmos.⁴⁵⁹

O mistério das coisas e da vida é uma realidade e não uma imaginação ou delírio. E sendo mistério não deixa de estar disponível ao aparelho psíquico. Efetivamente mistério é existência e a existência comporta mistério. Contudo, só o ser pode conhecer o ser, como adentramento na aventura de desvendar os mistérios da vida. Sem desprestigiar o conhecimento da vida natural, a mística desenvolve todo o empenho em fixar-se nesta decisão de o humano se conhecer a si mesmo, mas na totalidade de si. Diz Heitor Pinto: “E como em nós há duas partes, corpo e alma, não basta conhecermo-nos, quanto a uma, senão também quanto a outra.”⁴⁶⁰ A não decisão por tal empreitada é incompreensível ao místico, por isso lança a pergunta:

Que importa ser a luz grande ou pequena para quem tapa os olhos?⁴⁶¹

Não vendando os olhos, o místico faz ele mesmo este exercício. Fá-lo a partir da sua finitude, mas integrando esta na gaiuta do infinito. Naturalmente, que este conhecer-se a si mesmo reconfigura-se em coordenadas ilimitadas, elevando o finito para além da contingência da fatalidade, da horizontalidade. A mística, na sua leitura antropológica e psicológica, inverte, na sua profundidade, a lógica dos sedimentos psíquicos socialmente predefinidos. Quer isto dizer que, ao invés de seguir a lógica cumulativa do conhecimento, a mística segue o percurso inverso do despojamento progressivo do conteúdo no sujeito:

Pois nascemos para morrer, morramos para viver.⁴⁶²

Despediras-te tu de ti, deixaras tua vontade própria, não te deixaras levar de tua condição, finalmente foras só, e tu melhoras tua vida.⁴⁶³

A consciência lídima mística revela um realismo face à complexidade, fragilidade, carência e vulnerabilidade que é o ser humano. A penetrabilidade do aliciante do mundo é tão operativa que o humano corre o risco de se diluir no não ser, perdendo a integrabilidade do si mesmo, como o amor ao tu amado. Simplesmente, porque o humano é “mundo abreviado” na expressão de Gaspar de Leão. E, porque é “mundo abreviado”, pode assumir o nome de “cidade”.⁴⁶⁴ Esta metáfora humano = cidade, que o místico cria, inspira bem a complexidade do trabalho que é o conhecer-se

⁴⁵⁹ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 39.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, *IVC IV, DVF*, p. 45.

⁴⁶¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E VI*, p. 38.

⁴⁶² Frei Amador Arrais, *D, D IX, CHM*, p. 524.

⁴⁶³ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, p. 258.

⁴⁶⁴ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 212.

a si mesmo, o cuidar de si e empreender com vontade um desenvolvimento integral de si mesmo. A pessoa é a cidade. É o mesmo Gaspar de Leão que insiste: “A cidade és tu mesmo, e cada um de nós.”⁴⁶⁵ Cabe a cada um a tarefa de cercar a “cidade”, de a conquistar de forma vitoriosa, sempre contando com a Graça divina. Tal como em qualquer cidade há campos e quintas, cercas, muros e castelo, também o mesmo acontece na cidade-homem. Os campos são, nesta “cidade”, as riquezas, honras e bens temporais; o cerco corresponde à sensualidade e bens corporais, onde moram os apetites. As portas equivalem aos cinco sentidos exteriores e o castelo mais não é do que a nossa alma com as suas potências. O senhor desta república é a vontade (também chamada de rainha) que tem como guia o entendimento que examina o mal e o bem que por sua vez são apresentados à vontade. Quando a rainha, ou seja a vontade, é casada com o amor de Deus, a cidade é de Deus; quando adúltera com o amor-próprio transforma-se em Babilónia, cidade de satanás. Ora, o conhecimento de si mesmo, representa então, o homem íntegro, forte, terra do tu amado, a cidade próspera. A cegueira do conhecimento de si, ao contrário, é a verdadeira desorientação humana, a fragilidade desprotegida, a personalidade vulnerável, porque incapaz de ter chão, de ter norte, de ter lugar. Por isso, lembra o místico:

Se os homens conhecem bem o que são, logo se hão de enganar na vida.⁴⁶⁶

Sendo a vida do homem muito breve, nada⁴⁶⁷, as atitudes de conhecimento de si mesmo, de despojamento de si, de introspeção inexorável tornam-se imperiosas. Há que proceder a uma purgação do que o impede de ser humano. Há que proceder à libertação das misérias habitadas no interior de si mesmo.⁴⁶⁸ Esta é uma objetividade clara de ação que se oferece ao aparelho psíquico humano. Na mística portuguesa não há lugar para tendências de vitimização da sua condição de mortal ou vitimização de si perante as circunstâncias da vida. Pelo contrário, uma certa dureza com que fala de si mesmo, a penalização consciente dos seus atos, a tristeza que deixa transparecer relativa à sua condição a par de uma determinação em se (re)criar como humano, representam o processo analítico genuíno na busca fiel e rigorosa do conhecimento de quem e como é. As defesas instaladas, consciente e inconscientemente, têm de ser conhecidas e trabalhadas. Na dureza da realidade psíquica humana ousa a mística investir. Nesta

⁴⁶⁵ *Ibidem*.

⁴⁶⁶ Cf. Frei António das Chagas, *Obras*, p. 22.

⁴⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 13.

⁴⁶⁸ Cf. Manuel Bernardes, *LC II*, S I, p. 296.

introspecção, nesta análise que faz ao mais íntimo de si, é a verdade que deve imperar. A maior “chaga”, como diz Bernardes, é “errarmos como ignorantes”.⁴⁶⁹ E os “panos” para tal chaga é o querer-se desculpar do erro, sustentar que foi acerto.⁴⁷⁰ Logo, um cuidado eficaz, uma capacidade operativa infalível de ver por dentro e de dentro é imprescindível para que o humano contemple atentamente, não se enganando com o mundo, pois este é enganador e o humano sumamente enganado.⁴⁷¹ Diretamente, sem rodeios Bernardes afirma:

Não há coisa tão pesada, e que tanto puxe para a terra, como o coração humano, porque enfim o amor é peso, e às coisas da terra é que os homens formados da mesma terra temos grande amor.⁴⁷²

Afastando qualquer leviandade na forma de análise, o místico coloca nela, o “ofício e cuidado da meditação”.⁴⁷³ É a meditação que permite o humano alcançar as coisas grandes e dificultosas, romper e desembaraçar as escuras, assim como penetrar nas secretas até alcançar a verdade que busca levando o espírito à contemplação, com admiração e contentamento.⁴⁷⁴ Por este exercício, que não é imaginação, o humano deixará então de viver na cercania de si mesmo e começará a morar no coração, a viver em si interiormente, como afirma o místico.⁴⁷⁵ Há que assumir a cidade que é. Apesar das suas diversas potencialidades, o humano é o tal mundo pequeno, abreviado, um “livro”⁴⁷⁶, “porque nele pode ler”.⁴⁷⁷ Não deixa o místico de se render ao fascínio do grande mistério que é o homem:

Porque esta é uma grande perfeição, conhecer sua imperfeição.⁴⁷⁸

Três coisas diz São Bernardo que consiste o conhecermos: em saber, que, quem, e quais somos. Que, na natureza, quem, na pessoa, e quais, na vida.⁴⁷⁹

Cada um de nós governa, e é Rei, não de um Reino, mas do mundo pequeno, que é a si mesmo, onde abreviadamente há tudo quanto o universo em si contem. O que há em toda esta máquina são criaturas espirituais, e corporais, e estas em muitas diferenças, insensíveis, e vegetativas, e sensitivas, e os quatro elementos, donde procedem todos os elementos. Tudo isto como em

⁴⁶⁹ *Ibidem*, S III, p. 297.

⁴⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 297.

⁴⁷¹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁷² *Ibidem*, E XII, p. 83-84.

⁴⁷³ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 259.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 260.

⁴⁷⁶ Gaspar de Leão elege o homem como o segundo dos cinco livros que elege, sendo o primeiro, o mundo, o terceiro, toda a escritura devota, vidas e exemplos de santos, o quarto, a Sagrada Escritura, e o quinto, a sagrada vida e paixão de Cristo (pp. 260-261)

⁴⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 260.

⁴⁷⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 98.

⁴⁷⁹ Frei António das Chagas, *Obras*, p. 9.

retrato pôs Deus no homem: na alma nosso espírito é representada a natureza angelica, com os quais participamos.⁴⁸⁰

Sabe que conhecer o amado divino passa pelo diferente de si, mas isso não é o limite intransponível, pois só se reconhecendo e conhecendo como diferente poderá entrar em relação;

Porém não podemos entender a Deus, senão conforme o nosso modo imperfeito.⁴⁸¹

O conhecimento da fraqueza, e miséria própria, também é alicerce, e fundamento para a fábrica do espírito.⁴⁸²

A verdadeira filosofia começa no homem pela consideração de si mesmo⁴⁸³ (...) Este é um alto conhecimento, conhecer um homem a si mesmo.⁴⁸⁴ (...) não vendo um homem a si, não verá a Deus.⁴⁸⁵

Como temos vindo a identificar a montante, a operação antropológica e psicológica mística, parte de um referencial maior. Busca no mais interior de si o conhecimento de si, mas sabe, tão natural da sua génese humana, que o fará a partir sempre de um outro. Ninguém se conhece sozinho. Porém, o místico elege o divino como o outro por excelência, sem o qual perde a verdadeira identidade de ser:

Eu cuido que me entendo, e sei o que me cumpre, e não vejo meus enganos, e males, e quão mal posso conhecer, afastado de vós, clara luz de meu coração.⁴⁸⁶

Quem não conhece a Deus, nem se conhece,
O que há de aborrecer, isso deseja
E o que há de desejar, isso aborrece.⁴⁸⁷

O conhecimento de si, em definitivo, fá-lo-á o místico com signífero do amor de si. E então dirá: “para o si mesmo: amar a si mesmo não é mau.”⁴⁸⁸ Como o fará com o signífero do amor desse tu divino:

Assim para a perfeição da alma, que é o amor divino, pô-lo na potência comum a todos [na vontade comum a todos, livre em todos sem nenhuma exceção]. Nesta potência pois tão geral assentou Deus seu amor: da nossa parte há mister disposição com sua graça e ajuda, para em nós crescer seu amor: e quem mais amor tem, mais perfeito é: e com sua graça no poder da nossa vontade está amar muito.⁴⁸⁹

Para alma e considera. Para e toma o peso a este excesso do amor Divino e à tua obrigação.⁴⁹⁰

⁴⁸⁰ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 108.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁸² Frei António das Chagas, *CE I, C XLI*, p. 134.

⁴⁸³ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 37. Cf., ainda, p. 77.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁸⁶ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 16.

⁴⁸⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 212.

⁴⁸⁸ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 102.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 207.

⁴⁹⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E VI*, p. 38.

Fá-lo-á o místico, ainda, com a condição fundamental do coração e mente mística da humildade, do saber que se é nada⁴⁹¹, do “conhecer-se por indigno”⁴⁹², assim como da consciência de que “criou Deus a alma liberta, tendo Ele as portas abertas”⁴⁹³ Conhece-te a ti, cidade que és, livro capaz de leitura, a grande síntese mística e:

Do sobredito se colhe, que a alma, que deseja pôr em execução seus bons propósitos, deve atentamente examinar e reconhecer em si, quais são os impedimentos que obstam da sua parte; e conforme o achaque em que peca, assim aplicar a medicina contrária.⁴⁹⁴

(...) ao homem porque o criou fraco, e nu querendo o melhor instruir, armou-o de sabedoria, e deu-lhe além das mais perfeições o afeto de misericórdia; para que o homem defenda, ajude, e ame o homem.⁴⁹⁵

3.3.6. Peregrinar, paradigma de busca incessante do divino amado

A natureza do humano é peregrinar. A mística impõe este memorando ao longo do seu discurso, como marca de condição finita de ser humano, mas, também e sobretudo, como um potencial da sua condição ôntica:

Pois somos caminhanes e passageiros.⁴⁹⁶

De facto, os místicos anulam do seu discurso o permanecer, estagnado, porque é contra natura. Nestas situações de estagnação não há vida, há morte psíquica, nestas opções há retrocesso, não crescimento. Nestas atitudes há o silêncio vazio do não-sentido, não experiências diferenciadas. Nestas disposições psíquicas há invisibilidade do Outro/outros e do mundo e não relação. O próprio mundo não é o fim último, é-se hóspede, não morador permanente:

Todos somos hóspedes e passageiros; não havemos de ficar moradores para sempre na estalagem do mundo.⁴⁹⁷

A realidade peregrinante não é apenas física. A alma é peregrina⁴⁹⁸, o peregrinar um atalho para o céu.⁴⁹⁹ E o espírito, capaz de peregrinar, é capaz de ir muito longe, para longes terras, para essas regiões remotas do humano e regressar, diz Arrais.⁵⁰⁰ Logo, é

⁴⁹¹ Cf. Frei António das Chagas, *CE II*, C XXXV, p. 59.

⁴⁹² D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 230.

⁴⁹³ Cf. Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Écloga II*, p. 26.

⁴⁹⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC I*, *D I*, p. 12.

⁴⁹⁵ Frei Amador Arrais, *D*, *D II*, *AA*, p. 60.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁹⁷ Cf. Manuel Bernardes, *LC II*, *S. III*, pp. 297-298.

⁴⁹⁸ Cf. D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 12.

⁴⁹⁹ Cf. Frei Gaspar de Leão, *DP*, p. 297.

⁵⁰⁰ Cf. Frei Amador Arrais, *D*, *D II*, *AA*, p. 106.

capaz de ir ao mais fundo de si, às memórias mais recônditas, como é capaz de sonhar de projetar, imaginar, de chegar ao céu. Diz Heitor Pinto:

Aqui somos peregrinos, e nossa vida é um longo desterro: a nossa terra é a glória celestial, aquela cidade bem-aventurada, donde andamos desterrados e para onde caminhamos.⁵⁰¹

O peregrinar é tempo e situação breve. “Não há águia que com mais velocidade voe que nossa vida”, exclama metamorficamente Heitor Pinto.⁵⁰² Este “veloz curso da nossa vida”, ainda na expressão deste místico⁵⁰³ será, muito em breve, morada permanente:

Nesta vida de peregrinos, onde somos só passageiros, não se vive como na Pátria, que é centro dos Bem-aventurados.⁵⁰⁴

Em mim está bem viver como peregrino, pois ando desterrado do Céu: a mim cumpre não ter assento em nenhuma parte, pois em nenhuma delas vos vejo.⁵⁰⁵

É tão breve nossa vida, e passa com tanta felicidade, que não dura mais do que um momento. (...) Quero dizer que é um instante, e menos ainda, a vida temporal comparada com a eterna.⁵⁰⁶

Dissemos já, nestas páginas, que o discurso é por natureza itinerante. E é-o, porque o ser transporta na sua condição humana ser peregrino. A vivacidade, o realismo e a imensidade do discurso só acontece porque se enraíza neste permanente peregrinar. Por isso, é o “verbo itinerante” que dá testemunho da peregrinação do sujeito caminhante. A experiência existe no “para diante”; o *ser mais* do humano existe no “mais adiante”; e no mais adiante” existe a surpresa dos atos do Amante, como a sua Morada permanente. “Andar é ganhando caminho para diante.”⁵⁰⁷ É no peregrinar que atuam as faculdades espirituais do humano (o intelecto, o entendimento, a memória), é no peregrinar que se realiza o erotismo e o desejo. Neste peregrinar existem a tensão, as atribulações as inquietações de quem não se sente completo, de quem vive em desejo, de quem procura, de quem sabe que tem objetivos a cumprir, de quem sabe que está no mundo e recebe dele os desafios. Por si mesmo, o místico dirá que peregrinar é viver na tribulação: “se te tens por peregrino, em meio da tribulação vives.”⁵⁰⁸ Acusará o cansaço: “caminhante sou e vou cansado”⁵⁰⁹; sente que “a vida peregrina com muito

⁵⁰¹ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DT*, p. 227.

⁵⁰² *Ibidem*, *IVC IV, DC*, p. 61.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁰⁴ Frei António das Chagas, *CE I, C LXXV*, p. 232.

⁵⁰⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 130.

⁵⁰⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, pp. 22-23. 24. (Cf., ainda, p. 25).

⁵⁰⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D I*, p. 1.

⁵⁰⁸ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 31. Cf., ainda, Frei António das Chagas, *CE I, C LXIII*, p. 182.

⁵⁰⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S XVIII*, p. 343

pouco se satisfaz”⁵¹⁰; estes múltiplos apelos da vida terrena o poderão eventualmente distrair do essencial. E todo o peregrinar místico tem compasso no andar, o de mover-se pela batuta do amante divino, o seu norte, a união mística.⁵¹¹

Por ti nada farás; com Deus farás tudo; recorre à sua graça; importuna-o com a oração; insiste com os teus propósitos; não olhes mais para trás, adiante sempre.⁵¹²

Peregrinar é andar para adiante, sem perca de tempo, sem desperdício de tempo, um acertar o passo com Aquele a quem se deseja, determinado a abraçar-se com o amor de Deus.⁵¹³ O desejo não é viver muito tempo, pois como diz o místico não se “pode ter por felicidade o vivermos largo tempo”⁵¹⁴, mas, antes, caminhar-se no amor do amado e para o amado:

Mouramos todos deste amor divino
Que só nele consiste o ser perfeitos,
E o atinar do mundo é desatino.⁵¹⁵

Desta maneira, ainda que a nossa barca seja pequena, seguramente podemos navegar nela, por este grande mar; porque Deus que dela se há por bem servido, é muito amigo, e fiel governador de nossa saúde, e não faz ao caso que o passageiro não saiba a via, nem a viagem, se o piloto, e mestre dela a sabe, e não pode não errar o porto.⁵¹⁶

Não convém ao homem dilatar a sua conversão para a última idade ou doença mortal na confiança de que na sua mão está o converter-se todas as vezes que quiser, e que Deus a toda a hora, que ele chamar lhe abrirá.⁵¹⁷

Fugir para Deus que é mina de felicidade e fonte de manancial de bens verdadeiros.⁵¹⁸

O amado divino é o verdadeiro estímulo deste caminhar no mundo, porque para a mística o primeiro peregrino é o tu amante que sai ao encontro do amado místico. A presença de um tu divino constrói a verticalidade do humano. O humano sem o divino é um ser auto curvado sobre si mesmo, cego de horizonte, porque não sai do seu centro. Este humano joga-se na dispersão dos afetos, na busca desesperada de encher os seus mais variados apetites. Amador Arrais reorienta este mesmo discurso, quando afirma que o humano é um ser de escolhas, logo escolhe ter a alma “sempre chegada a Deus, onde os sossegados e os honestos desejos têm a sua morada.”⁵¹⁹ Não consideramos possível, assim, uma antropologia e psicologia mística sem a noção de caminho,

⁵¹⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 113.

⁵¹¹ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC* II, *E* XII, p. 87.

⁵¹² *Idem*, *PPP*, p. 198.

⁵¹³ Cf. *Idem*, *LC* II, *E* XII, p. 87.

⁵¹⁴ Frei Amador Arrais, *D*, *D* II, *AA*, p. 108.

⁵¹⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Mote*, p. 212.

⁵¹⁶ Frei Amador Arrais, *D*, *D* II, *AA*, p. 64.

⁵¹⁷ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC* I, *D* IV, p. 61.

⁵¹⁸ Cf. Frei Amador Arrais, *D*, *D* II, *AA*, p. 86.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 63.

presença e morada do divino. Sublinhamos com Buckham, que “na mente do místico que está envolvida em uma tarefa criativa, esta sensação de presença torna-se uma consciência de divina cooperação que por nenhum meio suprime o sentido da liberdade do indivíduo autónomo, mas sim aumenta-o.”⁵²⁰

Longe, bem longe de um mistifório de realidades diferentes, antes nos encontramos diante de uma miscigenação humano-divino, naturezas diferentes que se procuram na união amorosa desejada. Aqui se fundamenta a existência e o movimento do humano místico:

Quem com bons olhos, e limpo coração atentar nestas invenções do amor de Deus, poderá com razão dizer com David: “Meu coração, e minha carne se alegram no Deus vivo”. A carne não só por se ver unida ao Verbo divino, mas também por se ver escolhida para agasalhar dentro das entranhas este amigo. E o coração por se ver na terra capaz do paraíso celestial, e ainda que no modo é diferente trato, no penhor é da mesma valia, e preço: pois Cristo foi servido de querer ser o penhor, o paraíso.⁵²¹

Com eles, Senhor, vos ofereço minha pobreza, e miséria. O tempo, a vida, todos os sucessos dela, os trabalhos, as consolações: o corpo com todos os seus sentidos, a alma com todas as suas potências; a morte, e tudo o que em mim há mau, e bem.⁵²²

Porque toda a minha fortaleza está em ti.⁵²³

Nosso fim último é Deus, para amá-lo e louvá-lo fomos criados.⁵²⁴

Alevantai este terreno coração às cousas celestiais.⁵²⁵

Stellio manibus nititur, et moratur in aedibus regis. A lagartixa, estribando em seus pés, sobe aos palácios do Rei, e neles mora. Assim faço eu agora, que não obstante a minha vileza tão rasteira, e minha deformidade tão indigna, subo a morar um pouco, ou deter-me no conhecimento, bem que ténue, de vossas inefáveis grandezas; estribando de uma parte na minha fé, e de outra na minha ignorância.⁵²⁶

Perfeito nesta vida
És, em perfeição a Deus, só ama;
Querendo o que ele quer, e não consente,
(com toda a eficácia da sua mente)
Que seja ofendida
A pura majestade, pela qual chama.⁵²⁷

A verdadeira intenção com que havemos de fazer este ato de caridade é para alcançarmos de Deus graça para fazermos em tudo sua vontade, a qual é unir-mo-nos a Ele, e gozarmos dele.⁵²⁸

⁵²⁰ J. Buckham, 1921, p. 612.

⁵²¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 47.

⁵²² *Ibidem*, p. 125.

⁵²³ *Ibidem*, *TJ II*, p. 336.

⁵²⁴ Frei António das Chagas, *CE II*, *C VII*, p. 12; Cf., ainda, *C IX*, p. 17.

⁵²⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 81.

⁵²⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, *S IX*, p. 316. *Stellio manibus nititur, et moratur in aedibus regis*: “Há palradores que ferem como uma espada; porém, a língua dos sábios cura as feridas (Pr 12, 18).

⁵²⁷ Cf. D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 95.

⁵²⁸ *Idem*, *TBO*, p. 49.

Deus é o verdadeiro médico, e fonte perene de todo o bem, a ele nos havemos de socorrer primeiro, e só nele havemos de firmar as âncoras, e amarras de nossas esperanças.⁵²⁹

O sentido uniangular do divino inclui toda a realidade do humano, sem exclusão dos outros, do mundo, da história, da consciência do passado, do presente e do futuro. Para o místico, a presença de um tu na consciência representa a convocação de todas as dimensões constitutivas do ser, para uma plenitude que ele sabe que se equaciona nas fronteiras do inefável. O místico sabe que “o homem nunca perdeu Deus realmente; ele apenas perdeu o Caminho. A mística pretende fornecer o Caminho. Ela diz-nos que existe um caminho bem definido com etapas específicas que todos os místicos atravessam para encontrar Deus.”⁵³⁰ O discurso místico peregrina, ele mesmo, nestes trilhos e desvela todo o erotismo com que é dado o passo desse andar para um tu, que a cada instante o místico deseja cativar. Não há peregrinar humano místico sem o cajado do amor:

Convosco cresce a minha alma, convosco se alarga, convosco fica à vossa medida, convosco pode ficar cheia, e satisfeita, porque vós amor das almas, pera tudo bastais.⁵³¹

E como é este andar, o místico responde:

Andar em amorosa lembrança da Divina presença.⁵³²

3.3.7. Conhecer e nomear: a existência unitiva do eu-tu

“Discordantes me parecem, ó Fílon, estes efeitos que em ti produz o conhecer-me; mas é talvez a paixão que te leva a falar assim.”⁵³³ Assim começa a obra de Iehudah Abrabanel, *Diálogos de Amor*. Paráfrase do começo de conhecimento de alguém, a frase integra os elementos necessários: o frente a frente de um face a outro, a consciência do diferente de si, o conhecer e as suas consequências, a paixão. A relação com o outro e com o meio tem no humano “efeitos” de diversa ordem. Nomear quer esta relação, quer a experiência que dela resulta, quer o outro com que me relaciono, quer, ainda, o *eu mesmo* nessas diversas relações é determinante para o equilíbrio do sujeito atuante.

⁵²⁹ Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 30.

⁵³⁰ W. Downes, 1920, p. 621.

⁵³¹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 218.

⁵³² Frei António das Chagas, *CE I, C XXXIV*, p. 114.

⁵³³ Leão Hebreu, *DA*, p. 7.

Quanto maior for a abertura do sujeito ao outro e ao mundo que o rodeia, maior e mais diversa será, naturalmente, a multiplicidade das suas experiências. Na mística perpassa a ideia, tão sintonizadora com a psicologia e antropologia contemporâneas, que é necessário madurez para o estabelecimento de relação com o diferente de si. O modo como o sujeito avança para este diferente, o modo como vive esse diferente e o modo como realiza a síntese do vivido define, constrói e reconstrói não só o próprio sujeito, mas também o próprio mundo e também o outro diferente de si. Nomear pressupõe conhecer; mas quer conhecer quer nomear acarretam consequências para o sujeito que conhece e nomeia. No quadro da leitura em que nos encontramos, podemos afirmar que relacionar-se, conhecer e nomear são operações de vinculação psicoafectivas.

Nomear está intrinsecamente ligado à relação, à experiência, à linguagem como à madurez do sujeito. Humano é aquele que nomeia, aquele capaz de racionalidade, de ser subjetivo e objetivo, de diferenciar e escolher. Nomear é possibilitar existência e identidade, é categorizar, criar, instituir, eleger, etc. Nomear permite o chamar e escutar, permite ter presente na ausência, permite antecipar a presença, permite possuir o nomeado. É um penetrar dentro, pois quem nomeia torna presente e é capaz de imaginar. Aquele que se conhece a si mesmo sabe melhor nomear, porque apura uma consciência mais objetiva e lídima, menos enviesada, menos permeável à indeterminação, menos transmeável às influências externas aviltadas. Refere Heitor Pinto afirma:

Um dos enganos, em que está atolado o género humano é ter para si que as cousas do mundo são firmes e estáveis. E deste erro dos homens vieram elas a cair em outros, que é por falsos nomes às cousas, chamando estados a cousas que nunca estão, mas sempre correm.⁵³⁴

Obra inacabada é este conhecer-se a si mesmo, pelo que o místico apela a este fundar bem e tornar de novo a fundar-se bem neste conhecimento recorrendo aos meios que o possam ajudar nesta empresa (experiência, livros, meditação, etc.).⁵³⁵ Toda a assertividade resulta desta análise e síntese, um apelo do humano insatisfeito com o estabelecido e desejoso de completude, que se faz no tempo e na medida da singularidade de cada sujeito. Como diz Manuel Bernardes, não se pode querer ser santo de um salto.⁵³⁶

⁵³⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 17.

⁵³⁵ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, E XII*, p. 87.

⁵³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 91.

O nomear comporta o compromisso pessoal com o outro nomeado. Logo, nomear é sempre uma abdução do nomeado universal para o universo mental e afetivo do sujeito. Só na medida em que o sujeito integra na sua consciência este nomeado é que o ato de nomear se realiza para o próprio sujeito. Isto porque o nomeado pode estar vazio de sentido para o próprio sujeito ou pode ter significação diversa ao universalmente aceite. Não basta, portanto, existir um nome universal, aceite como tal; é necessário o sujeito dizê-lo verbalmente para que exista na sua consciência. Mente e linguagem dão existência às diferentes coisas da realidade e ao outro com que se defronta dizendo os seus nomes. Do mesmo modo, o nomear partindo do universo do sujeito fica de imediato disponível para a nomeação universal, pela relação maior a que estão votados o sujeito e o universo de todos os outros seres humanos. Uma consciência mais ampla e mais elevada, integra o conhecido e o desconhecido do sujeito e toda a natureza física e humana exterior a este si mesmo. Uma consciência mais capaz de se libertar de bloqueios internos e de maior autonomia, mas também mais sujeita a desafios difíceis:

Os estados mais subidos são dos ventos mais combatidos, e como árvores, e montes altos, mais sujeitos a tempestade, aos raios e coriscos.⁵³⁷

A existência do “diferente” é o próprio exercício existencial do nomear. A mística portuguesa vai, ao longo do seu discurso, dando corpo a esta realidade basilar do nomear. Porém, o místico é o humano que integra na sua própria consciência, através da sua experiência, o diferente de si, Deus, que se lhe tornou presente no mais íntimo de si. Inevitavelmente nomeia-o. De certa forma, este é um nomear primordial, um batismo afetivo, porque este nomear é um entrar numa nova relação: relação de amor dos diferentes. No que ao divino diz respeito, o místico sabe que a essência divina excede o conhecimento humano em proporção infinita, como afirma Leão Hebreu.⁵³⁸ Nesse sentido, ao humano que aspira à perfeita felicidade fica-lhe um desejo ardoso e desmedido de aumentar cada vez mais o seu conhecimento e amor divino.⁵³⁹ Haverá sempre, portanto desejo e saudade. Saudade que é “seguro forte” para os que estabelecem esta relação amorosa.⁵⁴⁰

⁵³⁷ Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 67.

⁵³⁸ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 39. Cf., ainda, p. 43.

⁵³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 39

⁵⁴⁰ Cf. Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 85.

O nomear, por seu turno, permite a expressão desta relação amorosa seja chamando abraço, seja chamando beijo, seja dizendo-se abraçado de amor, seja invocando “Ó Amado meu”, seja atraindo perguntando “Quando me levareis após o cheiro dos vossos unguentos, preso de vossa formosura”, seja confessando “não sei amar senão contigo”, seja nomeando as características do amado. É o amor que se agita no nomear. Na mística, o nomear enxerta-se de erotismo, porque nele está a atração, o desejo, o gozo do amado. Nomear, na mística portuguesa tem sempre o signífero do abraço do sujeito amante e amado. Conhecer e nomear tem um carácter de sabedoria e de felicidade. E do humano sábio Leão Hebreu adagia:

(...) o sábio não é feliz quando dorme, mas é feliz quando frui e goza de inteligência.⁵⁴¹

3.3.8. Ser amor, amante e amado é vocação do humano

A antropologia e psicologia místicas põe-nos defronte da vocação do género humano de ser amor, amado e amante. O humano reúne estas naturezas amatorias em si, e estrutura-se como tal, na operacionalidade destas três naturezas. A sua matéria ontogénica é esta. A existência tem desde a sua génese a marca do amor: “Amo porque amo, amo para amar”, afirma São Bernardo, o abade.⁵⁴² Alvo de amor, o amor humano nasce e torna-se, neste líquido amniótico amoroso, amado e amante. Não há desvinculação possível. No ato de amor forma-se o humano, no ato de amor encontra-se a alteridade. E, assim sendo, o sujeito vivente torna-se ele mesmo ser de amor, ser amado e ser amante.

Nesta natureza de ser amor, amado e amante, se encontra a sede da própria unidade de ser, onde corpo, alma e espírito se unificam. Sede de gnose, de afetividade e de fé. Sede de mobilidade e sede de conhecimento de si mesmo, de autonomia e de proteção de si face ao diferente agressivo a enfrentar. Sede de descoberta do outro e do meio que o envolve torna-se por si mesma, sede das escolhas de relação e diálogo a estabelecer com essas realidades.

É o humano, enquanto amor, que parte à procura do tu-Amado. É o humano, enquanto amado, que guarda e cuida do lugar para o tu-amante, o coração é o humano,

⁵⁴¹ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 45.

⁵⁴² Dos Sermões de São Bernardo, abade, sobre o Cântico dos Cânticos (Sermão 83, 4-6: *Opera Omnia*, ed. Cist. 2 [1958], 300-302) (Sec. XII).

enquanto amante, que se desdobra em iniciativas para atrair o tu-amado e a ele dirige cantares de amor.

Nesta sua estrutura humanística de ser amor, amado e amante, ponderada na experiência relacional com o outro, os outros e o mundo que o rodeia, o humano equaciona as dimensões de dependência, de ser carente, da assimetria e reciprocidade, de desejo, de sensualidade, de erotismo, de sexualidade, de paixão, de gozo entre tantas outras. O humano torna-se ser para, capaz de deslocação, de transformação, dádiva e acolhimento. O verdadeiro amor, diz Gaspar de Leão, “está escondido no fundo das virtudes e mostra-se, não nas consolações, mas nas adversidades.”⁵⁴³

Entendemos que este humano - amor, amado e amante - é o ser que outorga carta-branca ao *eros* nesta entrega de si, nesta mobilização de si, vitalizando e enobrecendo o próprio ser. Este é o humano incapaz de abdicar quer do eros, quer da filia, quer da *ágape*, banindo da sua mente a crueldade da separação destas dimensões. Só o ser humano como amor, amante e amado é capaz de possuir e falar a linguagem de amor, de amante e amado. Esta integração e gradação intensificadora dos três elementos exprime-a Bernardes de modo sublime: “Tomara, meu amor, ser vosso amado para poder ser vosso amante.”⁵⁴⁴

Libando de uma antropologia bíblica, para a mística este amar é realizado com todo o coração, com toda a alma, com toda a força e com todo o entendimento (Dt 6, 5; Mc 12, 30; Mt 22, 37; Lc 10, 27). É um amar visceral: “amarão a Deus com todas suas entranhas” exprime Amador Arrais.⁵⁴⁵ Cravado nas entranhas e no coração humano, este amar é repetido vezes sem conta, é refletido em todo o tempo e lugar, porque ele está em todo o lugar, está dentro e fora do próprio humano. E terá de ser escrito.

O mérito do humano não consta em buscar o fruto fora de si; ao invés, o seu mérito está em ser, em cada instante, ser de amor, ser amado e ser amante. Deste modo, ele será reconhecido como tal e não como um narciso modelado por um poder da *cultura psi*, de certo modo anónimo, que lentamente o desfigura deste ser amor e para o amor e o redesenha num rosto ôntico de “eu e mais eu”⁵⁴⁶, num ser esgotado de necessidades e apetites, num ser desejoso e senhor de um *self-service* libidinal. Negar-se

⁵⁴³ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 237.

⁵⁴⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II*, S XI, p. 327.

⁵⁴⁵ Frei Amador Arrais, *D*, D VII, PFC, p. 449.

⁵⁴⁶ Cf. L. Lipovetsky, 1983, p. 21.

como ser de amor, como amado e como amante é negar a dimensão natural de ser um ser “por-fazer” e, simultaneamente, banir do seu campo relacional e experimental o outro. Este é o humano sem rosto que a mística mais teme e com o qual mais se defronta. Face a um humano escravo a mística contrapõe afirmando que quem ama reina.⁵⁴⁷

Mas a mística volta o seu olhar analítico para um mundo recriado por este humano desfigurado e virtualizado. Para os místicos, este mundo recriado, esvaziou-se da sua essência de criado, para se transformar numa fábrica artificial de produto ao serviço do fabrico do humano abúlico, árido, afetiva e emocionalmente, imobilizado no seu desenvolvimento psíquico. A mística alerta para a constante preocupação com a atenção que o humano deve prestar ao seu campo psíquico, isto é, não descuidar o modo como o sujeito percebe o meio que o envolve, como organiza e trabalha este seu campo vital. E relembra que aquele que ama deseja a perfeição, pinta o seu coração amado, caminha com pressa para a contemplação e trata com o amado no seu interior amorosamente.⁵⁴⁸

A mística assepsia todos os elementos agressivos a esta dimensão do ser como amor, amado e amante. Sabe a mística que o humano se desenvolve em função do gradiente para a plenitude e, chegada aqui, a pessoa “tem já a capacidade de pôr cada elemento e função da sua estrutura psicológica ao serviço do amor.”⁵⁴⁹ É também a plenitude amorosa marcada no humano onde a experiência relacional pode contemplar mais do que a inquirição, onde pode haver diálogo de persuasão, de crescente sedução até chegar ao ponto da entrega total, sem pergunta, sem resposta.

Porque o ânimo, ou intenção de cada um, é o que dá a espécie moral às suas obras, e assim não havemos de atender *ao que, senão por amor de que obramos.*⁵⁵⁰

O humano místico, ser de amor, amado e amante tem um batimento cardíaco porque o tu divino não deixará nunca de ser mistério e por isso colocará toda a sensualidade a percorrer os contornos imprecisos desta chegada ao coração do tu divino a quem ama. Este é o humano que conhece a gramática que se diz na relação e que vai para além de uma conjugação que começa e termina no eu. Simplesmente porque, como

⁵⁴⁷ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 237.

⁵⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 253.

⁵⁴⁹ L. González, 2001, p. 53.

⁵⁵⁰ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IV*, p. 83.

diz Frei Heitor Pinto, o “amor não deixa criar o sentimento de solidão.”⁵⁵¹ Por isso, a alma mística inverte a lógica narcísica e tudo deseja quanto o amado dela quiser⁵⁵², um querer no querer do amado transformado⁵⁵³, um senti-lo nos sentidos.⁵⁵⁴ O amor, afirma o místico, une amante e amado.⁵⁵⁵ Num estado de sede amorosa permanece:

Assim a minha alma saudosa, dessa divina fermosura,
Toda ardendo em sede amorosa.⁵⁵⁶

Este é o humano que da palavra faz prosa e poesia, do vocábulo faz metáfora, do discurso faz sintaxe sedutora e semântica viva. Simplesmente, porque se sobe ao amado por aspirações amorosas⁵⁵⁷:

Sim, que mais pode o amor.⁵⁵⁸

3.3.9. O místico português: um terráqueo, conversando no céu, sem deixar a terra

A mística é uma característica humana por excelência, uma dimensão antropológica, um algo que pertence ao ser humano, uma experiência integral de Vida, descrevia Panikkar.⁵⁵⁹ Não se trata de um privilégio pertencente a um grupo de eleitos, nem tão pouco de uma especialização ou conceito.⁵⁶⁰ Não é, sequer, um momento excecional na vida da pessoa, nem um algo artificial.

Que místico é este, pois, que nasce e vive em terra portuguesa?

Das múltiplas características que antropológica e psicologicamente podem descrever o místico português – e que iremos tentar sintetizar – uma nos parece ser a sua característica axial: a de conversador com o céu, sem deixar a terra. Todo o discurso destes lusitanos místicos cheira a terra e a céu. O místico português é terráqueo com olhos e desejo de céu. Todo o seu discurso tem sabor de terra e de céu. Nunca o místico português esqueceu uma destas realidades, porque a união mística implica levar

⁵⁵¹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 45.

⁵⁵² D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 248.

⁵⁵³ Cf. Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto IV*, p. 3.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, *Soneto XVIII*, p. 13.

⁵⁵⁵ D. Gaspar de Leão, *DP*, pp. 298-299.

⁵⁵⁶ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia*, p. 311.

⁵⁵⁷ Cf. D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 322; Diz também Bernardes: “Quanto mais amarmos a Deus, mais facilmente subiremos ao mesmo Deus.” (*LC II, E XII*, p. 84).

⁵⁵⁸ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Diálogo entre pecador e Cristo*, p. 377.

⁵⁵⁹ Cf. R. Panikkar, 2008, p. 25 e 28. Diz ainda o autor: “o homem é essencialmente um místico ou, se se considera como animal (um ser ‘movido’ por uma *anima*), um animal místico” (p. 25). Todo o homem é místico - mesmo que seja em potência. Portanto, a autêntica mística não desumaniza (p. 27).

⁵⁶⁰ *Ibidem*, pp. 25-26 e 34.

precisamente a terra ao céu e semear o céu na terra. Caso contrário estávamos ao nível de uma mera utopia e não da mística. É este o pedido místico que Agostinho da Cruz dirige ao tu amado:

Mostrai-me, meu Senhor, em que deserto,
Em que ribeira, vale, monte, ou serra,
Enquanto me deixais andar na terra,
Do céu me deixareis andar mais perto.⁵⁶¹

Os elementos naturais e do universo são extraordinariamente frequentes nesta mística portuguesa. A profusão desses elementos nos místicos portugueses é uma marca distintiva destes em relação aos místicos doutros contextos epocais e nacionais. Importa ter presente as inúmeras metáforas e comparações que estes místicos formam a partir dos elementos naturais, como já temos vindo a desmontar nos capítulos anteriores. Uma vez mais, o sentido não é um mero usufruir utilitário dos elementos naturais, mas um sentido mais profundo do mistério de todo o criado que caminha para um fim último, conjuntamente, como tão claramente explica Leão Hebreu:

... todo o universo é um indivíduo, isto é, como que uma pessoa (...) O fim do todo é a perfeição conjunta do Universo inteiro, planeada pelo divino arquiteto, e o fim de cada uma dessas partes é não somente a perfeição da parte em si mas também que com ela colabore diretamente na perfeição do todo, que é o fim universal, o primeiro intento da divindade.⁵⁶²

A mente mística, efetivamente, comunga *através* da natureza e não com a natureza. Ela faz o seu percurso genuinamente, é mediação, não o final.⁵⁶³ A mística portuguesa evita, portanto, na sua raiz, o panteísmo.

Céu e terra acompanham a sua relação amorosa com um tu, que pressente no mais íntimo de si, e que elegeu como existência plena sua e de sentido de vida. Esta é a ergonomia do humano que se flete frente ao amado, porque o encontra no seu íntimo; o céu habita já no ser de terra, filho da terra.⁵⁶⁴

O místico português planta ninhos em quietas e beatíssimas moradas – moradas essas para as quais fora criado. Como namorado que busca a exclusividade do Amado e foge dos olhares dos demais, o místico esconde-se no amado divino – seu ninho verdadeiro, como lhe chama Arrais – para que possa sentir, sentindo-o. Neste aposento secreto, qual porto sossegado, onde calam os ventos e os mares não reclamam, tem o

⁵⁶¹ Cf. Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Soneto LX*, p. 207.

⁵⁶² Leão Hebreu, *DA*, pp. 185-186.

⁵⁶³ J. Buckham, 1921, p. 613.

⁵⁶⁴ As expressões “*somos de terra*” *somos filhos da terra*” são de Frei Heitor Pinto (Cf. *IVC I, DVF*, p. 41).

místico - ave de altanaria, como metaforicamente designa Arrais – a sua conversação nos céus.⁵⁶⁵

Apontador do céu e de suas maravilhas, o místico português trabalha toda a sua finitude pisando a terra criada. Viana, por exemplo, destaca o bom senso presente em toda a obra de Amador Arrais, que lhe advém precisamente do seu perfeito conhecimento dos homens e da época em que viveu.⁵⁶⁶ E denuncia as poesias de Agostinho da Cruz como aquelas que “transportam o pensamento para o céu”.⁵⁶⁷ Há uma passada firme, decidida, orientada; há que “entrar no paraíso com passos da alma”.⁵⁶⁸

Nestes limites do horizonte aparentemente distantes – céu e terra – elege a solidão, como esse *onde* a alma se desnuda, onde mora a quietação.⁵⁶⁹ Será sempre um *onde*, sem tempo preciso, nem espaço definido, simplesmente um *onde*. Solidão lusitana mística onde tu e eu são um; onde os pensamentos e olhares têm destinatário, Deus; onde a desejada intimidade é completa; onde a alma se recreia⁵⁷⁰, onde trabalha para imperar a si mesmo⁵⁷¹, onde alma se sente segura⁵⁷² e onde ela alcança serenidade e formosura⁵⁷³, onde o nada é possibilidade de presença; onde a história se torna presente. O místico português é um enamorado da solidão:

O que quero é, que se faça em mim vossa vontade; e tratar de vós na solidão; isto é, dizendo: Deus na minha Memória, Deus na minha Vontade, Deus no meu Entendimento, e nada mais. E como a solidão do espírito é nada, é necessário pôr-vos nesse nada deste modo. Nada quero, nada desejo, nada tenho, nada mereço, nada procuro mais que o amor de meu Senhor Jesus Cristo.⁵⁷⁴

Namorai-vos da solidão, que esta achareis na vossa cela.⁵⁷⁵

A solidão de espírito nenhuma outra cousa é mais, que viver só com Deus. Porque assim como a solidão é cousa tão só, que nela não vive ninguém: assim a solidão do espírito é tão solitária, e só,

⁵⁶⁵ Cf. Frei Amador Arrais, *D, D II, AA*, p. 85. A ideia de conversação nos céus percorre de forma mais ou menos explícita o discurso destes nossos místicos (Cf., a título de exemplo Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, p. 107. Ela tem a sua génese no texto sagrado, especificamente em Fl 3, 20. A expressão “conversação” encontra em Filipenses o significado de cidadania. Vejamos a citação bíblica: “É que, para nós, a cidade a que pertencemos está nos céus, de onde certamente esperamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo.

⁵⁶⁶ Cf. M. Viana, 1940, p. 24.

⁵⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 25.

⁵⁶⁸ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DLM*, p. 107.

⁵⁶⁹ Cf. *Ibidem*, *DVS*, p. 21. Cf., ainda, p. 47.

⁵⁷⁰ Cf. Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga VII*, p. 103.

⁵⁷¹ Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 42. Diz o místico: O solitário, livre de ambição, trabalha para imperar a si mesmo. Isto é o que quer dizer: Estará assentado o solitário em silêncio, porque se levantará a si sobre si. Não se levantará com fantasia sobre os outros, nem meterá as velas de sua presunção, mas vencerá a si mesmo, o espírito dominará sobre a carne, e o homem novo, que é segundo Cristo, vencerá e abaterá o homem velho, que é segundo Adão” (pp. 42-43).

⁵⁷² Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Elegia VI*, p. 103.

⁵⁷³ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 14. “a quietação nasce na vida solitária” (p. 20).

⁵⁷⁴ Frei António das Chagas, *CE I, C IV*, p. 20.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, *C LXXV*, p. 233.

que não acha nela mais que Deus, e fica a Alma feita em deserto, os sentidos um ermo, onde Deus, como acha sozinha a sua criatura, vem logo falar-lhe ao coração, e em ardentes suspiros, e abrasados desejos de se unir com deus, que é o seu princípio, donde saiu, a fonte donde nasceu, a origem donde manou, e o centro, onde finalmente aquietta, quando nele se recolhe, e se mete, e se entra de todo, para, depois, de estar metida nele, se estende pela imensidade daquele ser infinito, para se alargar naquele pego de amor, para arder naquele mar de luz, para se derramar, e transformar de todo naquele sumo bem, sobre infinito, sobre admirável, e sobre eterno. Para isso é necessário que vivamos sem criaturas na Memória, sem discursos no Entendimento, sem outro amor na Vontade, mais que o Amor de Deus.⁵⁷⁶

Oh que descanso é a vida solitária, que tranquilidade, que contentamento!⁵⁷⁷

Místico da saudade, na saudade do amado se sustenta. O místico sabe que “a transcendência do Mistério não significa distância no espaço, mas imensidade de amor.”⁵⁷⁸ Logo, esta saudade é sempre uma encarnação da transcendência. E será sempre perpetuação da experiência amorosa, em que o místico torna vivo o amado, o seu toque, o seu cheiro, o seu olhar, a sua voz, o seu rosto. A saudade é toque espiritual do humano quando torna presente o amado ausente. Na saudade não há longe, nem inatingível, nem oculto.

Místico do coração - a estância da virtude vital, como se lhe refere Leão Hebreu⁵⁷⁹ - e do amor, revela-se um humano quente, apaixonado, afetivo, empático. O coração, esse “santuário do ser pessoal”⁵⁸⁰, como lhe chama Underhill, é raiz de energia renovadora ao serviço do amor e energia mobilizadora do ser para derrubar a fronteira do si mesmo no sentido do para além de si. Sente-se vulnerável às investidas do amado e, simultaneamente, vulnerável aos prazeres do mundo. Sofredor por um coração frágil, culpabiliza-se das suas infidelidades ao tu a quem ama. Contudo, vê no coração o “órgão inteligente” capaz de restabelecer o humano débil. Tenhamos presente o nosso Iehudah Abrabanel e de como, para ele, o “amor surge desde logo ligado à própria formação do ser.”⁵⁸¹ Não só em Iehudah Abrabanel (embora especialmente nele), mas nos restantes místicos aqui em análise, deparamo-nos com o humano inquieto com o carácter primordial do amor e com um discurso exordial sobre os domínios do amor e o seu carácter úbere. Com Buckham sublinhamos, aqui, que o amor é a “coroa da vida mística, o vínculo da perfeição da vida unitiva; e o amor requer uma dualidade de eus, desejantes desse amor. Trata-se da dualidade em unidade. A personalidade mística chega à sua mais sublime realização na reciprocidade de dar e receber. É um erro

⁵⁷⁶ Frei António das Chagas, *C IV*, p. 19.

⁵⁷⁷ Frei Heitor Pinto, *IVC II*, *DVS*, p. 57

⁵⁷⁸ F. Fermín et al., 2004, p. 28.

⁵⁷⁹ Cf. Leão Hebreu, *DA*, p. 202.

⁵⁸⁰ Underhill, 2006, p. 88.

⁵⁸¹ J. Barata-Moura, 1972a, p. 377.

chamar a isto absorção, se por absorção se entender a perda de qualquer pessoa – humano ou divino – no relacionamento. Não é absorção, mas união.”⁵⁸²

De facto, se queremos entender o amor, adentremo-nos na experiência mística e se nele quisermos navegar, embarquemos na experiência mística portuguesa, porque ele precisamente nos leva a esse porto, onde se encontra o amor, os amantes, os amados: na união estão presentes, como um só em ato mas distintos nas suas naturezas, como estes místicos nos explicam, e desenvolvemos no capítulo primeiro. Não há mística portuguesa sem esta força aglutinadora do amor. O místico português liga céu e terra, através precisamente desta força, qual “vínculo verdadeiro universal de unidade”⁵⁸³, que tão translucidamente aparece defendido em Leão Hebreu.

Será, portanto, místico do suspiro, qual cítara que sendo instrumento eficaz ao serviço do coração amoroso, tranquiliza esse mesmo coração e aparta os tormentos da não fidelidade. Porque, diz o místico, “suspirar pelo céu nunca acaba”⁵⁸⁴.

Estratega, analista, psicólogo⁵⁸⁵ o místico português maneja a arte de recolher para dentro, detém a astúcia de implicar de forma rigorosa todos os níveis neurológicos da personalidade no conhecimento de si, no seu desenvolvimento pessoal e na ação amorosa do tu como ainda o desenvolvimento pleno. Vígil, não se distrai. Sem ócio, forja um homem renovado. Determinado, orienta-se a partir do amor e do amado. Morrendo de amores, busca incessantemente o amado. Nestes místicos, à semelhança de tantos outros, “não há nenhuma parte do eu que durma sempre.”⁵⁸⁶ Se há lugar para a pergunta “para que serve o místico?”, há lugar para a resposta: para nos recordar que as coisas podem existir apenas pelo desejar delas!

Nada preso a uma subjetividade que eventualmente pode enclausurar, nada acorrentado a uma objetividade que eventualmente o pode cercear, o místico lusitano revela um equilíbrio entre estes dois universos humanísticos, revelando uma assertividade real em toda a sua ação. Nas palavras de Downes, “é significativo que os grandes místicos quase invariavelmente possuíram um notável sentido apurado para a prática.”⁵⁸⁷

⁵⁸² J. Buckham, 1921, p. 612.

⁵⁸³ J. Barata-Moura, 1972a, p. 401. Cf., ainda, o artigo *Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu*, da mesma edição da Revista p. 155.

⁵⁸⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DC*, p. 59.

⁵⁸⁵ M. Viana, classifica Heitor Pinto precisamente como analista e psicólogo (cf., 1940, p. 22). Classifica ainda a obra *Trabalhos de Jesus*, de Tomé de Jesus, como obra didática (Cf. p. 23).

⁵⁸⁶ Underhill, 2006, p. 79.

⁵⁸⁷ W. Downes, 1920, p. 619.

Apaixonado por tudo a que ao humano diz respeito, revela conhecimentos de uma amplitude significativa. Revela-se um pedagogo, um doutrinador e um orientador espiritual inevitavelmente. “Uma das grandes características do místico cristão é ser profundamente ético no seu ensinamento.”⁵⁸⁸ A mística cristã sempre foi e permanece ainda predominantemente pessoal⁵⁸⁹. Toda a mística, bem recorda Viana “não é apenas quietude e contemplação; assume carácter doutrinário e catequético”⁵⁹⁰. Um “belo guia espiritual”, designava assim Viana o místico Arrais⁵⁹¹. Tudo em Bernardes converge para exercitar a virtude, fortalecer a fé e orientar o homem no caminho da perfeição.⁵⁹²

3.3.10. Antropologia e psicologia em novos horizontes

O humano do Renascimento não deixa de ver, ouvir e ler o mundo de uma outra forma, sem o ignorar nunca.⁵⁹³ “Quem não for pronto no ouvir não se deve escutar” advertia Heitor Pinto⁵⁹⁴. Jean Delumeau afirmava que “os homens do Renascimento foram grandes sonhadores (...), foi uma das idades douradas da utopia. Provavelmente porque se tinha uma visão mais rigorosa do mundo exterior, porque se conhecia melhor o rosto quotidiano do homem, sentia-se uma maior necessidade de evasão. (...) era preciso abandonar certas miragens da Idade Média; daí a necessidade de novas concepções imaginárias.”⁵⁹⁵

Sem dúvida que os místicos não estavam alheados desta forma humana de ser e estar no mundo que os rodeava. Humano participante de um povo que retificou mapas e registrou descobertas⁵⁹⁶, sonhou e imaginou terras paradisíacas com o paraíso na terra, que viu desvanecer quer a miragem das ilhas afortunadas quer as obstinadas esperanças messiânicas tão vivas na Idade Média.⁵⁹⁷ Humano mergulhado no romanesco, vivente num quotidiano cristão, conviva de um quotidiano judaico e ainda de um pagão, procura

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 622.

⁵⁸⁹ J. Buckham, 1921, p. 609.

⁵⁹⁰ M. Viana, 1940, p. 21.

⁵⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 25.

⁵⁹² Cf. *Ibidem*, p. 34.

⁵⁹³ Parafraseamos aqui as palavras do poema *Cantata da paz* de Sophia de Mello Breyner Andresen

⁵⁹⁴ Frei Heitor Pinto, *IVC I, DVF*, p. 16.

⁵⁹⁵ J. Delumeau, 2011, p. 277. Ainda sobre esta época diz Delumeau: “o Renascimento utilizou todos os recursos de uma técnica perfeita e de uma imaginação brilhante para evocar os paraísos mitológicos cujos habitantes eternamente jovens apenas pensam no amor” (p. 285). As utopias foram abundantes no Renascimento. Testemunham o divórcio entre as aspirações da época e as realidades quotidianas” (p. 290).

⁵⁹⁶ Parafraseamos aqui Delumeau, *Ibidem*, p. 279.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, pp. 281 e 284.

não perder a alma nem nas ideias novas emergentes diferenciadoras da sua crença, nem nos prazeres dos sentidos trazidos pelos tempos novos. Estar frente a um místico português do Renascimento e do Barroco é estar perante um humano imaginativo, os nossos místicos. A imaginação e a fantasia, diz Leão Hebreu, é um meio que faz mover a alma à deleitação amorosa.⁵⁹⁸ Viana, por exemplo, refere Frei Heitor Pinto e a sua obra *Imagem da Vida Cristã* exatamente nesta linha.⁵⁹⁹ Denunciadores de humanismo, estes místicos desenham nas suas obras uma engenhosa arte de exploração dos sentidos simbólicos, minudências desmemoriadas do sentido do humano.⁶⁰⁰

Místico do crer, como elemento de verticalidade de ser. A fé não está, na mística, alheada da razão. Há um vínculo que a mística não descarta, na linha do que Bento XVI, afirma na Encíclica *Deus caritas est*, nº 28 que a fé “serve de força purificadora para a própria razão. Partindo da perspectiva de Deus, liberta-a de suas cegueiras e, conseqüentemente, ajuda-a a ser mais ela mesma. A fé consente à razão de realizar melhor a sua missão e ver mais claramente o que lhe é próprio”.⁶⁰¹ A fé possibilita uma consistência à estrutura intelectual. No místico, os conteúdos de si como pessoa⁶⁰², do mundo, do quotidiano e dos projetos de vida que empreende são constantemente avaliados e solidificados a partir desta profundidade da fé. A fé está infiltrada, assim, na busca do entendimento dos mistérios da vida. A fé cristã, na perspectiva mística, pode ser entendida como o aperfeiçoamento intelectual pelo qual se lê a realidade; ela aperfeiçoa o conhecimento. A fé tem uma qualidade “medicinal”.⁶⁰³ Dando ainda a palavra a Brugger, “a contribuição volitiva e afetiva da fé é mais facilmente entendida que a cognitiva. A pessoa com fé possui um motivo adicional para se envolver em investigação psicológica.”⁶⁰⁴ “É um poderoso catalisador da ação.”⁶⁰⁵

⁵⁹⁸ Cf. Leão hebreu, *DA*, p. 259.

⁵⁹⁹ Viana refere-se desta forma ao místico: “Nesta obra [*Imagem da Vida Cristã*, onde se estabelece um perfeito acordo entre razão e fé], tudo é admirável, desde a pureza de estilo e vigor da expressão até à riqueza imaginativa, o que levou José Agostinho a escrever as seguintes palavras justiceiras: ‘raras vezes se nos pode deparar génio tão completo – tão superiores são nele a genialidade moral sempre a par da genialidade mental e verbal. A sua orientação filosófica é superior. Prova-o um admirável misticismo, robustecido pela extensão e intensidade da erudição assombrosa’” (1940, p. 20).

⁶⁰⁰ Face a outros humanistas, Salor afirma: o que distingue os humanistas portugueses dos humanistas de outros países europeus é o seu patriotismo, o seu nacionalismo. Estão imbuídos do espírito de cruzada, crendo que Portugal está investido de uma espécie de missão providencial consistente em exceder a fé católica e em retrair o islão (Cf. 2010, p. 16).

⁶⁰¹ Papa Bento XVI, 2005.

⁶⁰² Para um melhor desenvolvimento desta questão, no âmbito da mística leia-se: S. Kikuchi, *The Problem of the Self and the Divine in the Mystical Testimonies*, 2012, pp. 115-127.

⁶⁰³ E. C. Brugger, 2008, pp. 134-135.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, 2008, p. 133.

O sopro da vida, pela fé, tem vocação de elevação. É a questão essencial do quem sou eu face a um tu. A fé é ato da pessoa; é o amor em comunicação, sendo o amor que leva o *self* a Deus.⁶⁰⁶ Estamos inseridos, inevitavelmente, na dinâmica da experiência religiosa, experiência esta que oferece um potencial no quadro dos níveis neurolinguísticos da mente humana. A mobilização de todas as estruturas mentais e físicas mobilizam-se partindo de um “creio em”, onde a pessoa inteira se desenvolve na atração teologal que o amado divino exerce nela. Aqui, a estrutura de ser amor, amado e amante ganha ação na atitude teologal: fé, esperança e caridade. O ser místico é, assim, homem “fronteira” (*methorion*) entre o mundo e Deus, imagem antiga da patrística e vivificada pelo renascimento, seguindo, aqui, a perspectiva de Urs von Balthasar.⁶⁰⁷

Contudo, a mística portuguesa não coloca todas as componentes da personalidade humana apenas na perspectiva de futuro, enquanto tempo que há de chegar; no outro e nos outros a quem tem de vir a estabelecer relação. Se assim fosse, esta seria uma mística da utopia do humano. A experiência religiosa integra o todo do humano. Logo, o eterno mora no humano todo. O perigo é quando o humano se assume como cristão de apelido e diz: “a eternidade não me passa pela memória”, declara Bernardes.⁶⁰⁸ O humano da experiência religiosa é o que sente, o que crê o que se deixa penetrar pelas verdades da fé. Consequentemente, não existe crente que não tome o peso a coisas tão importantes, sem reflexão, nas expressões bernardianas.⁶⁰⁹ A singularidade com que cria a si mesmo, com que vê o mundo e nele se envolve terá sempre espelhada a verdade do seu pensar e agir. Jung dizia: “é indiferente o que pensa o mundo da experiência religiosa: aquele que a tem possui, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de vida e de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e a humanidade”.⁶¹⁰

Amante da sua língua, o místico lusitano assume-a como pátria sua. Nela se diz, nela sonha, nela realiza os encontros e experiência, nela é. Leva-a, contudo, para pátrias outras, porque a sua alma é universal. Nela faz esteira de grandes pensadores e escritores de outras línguas, porque a alma da sua língua é dialogante. Nela constrói um berçário do mundo e do povo que se renova constantemente, porque a alma da sua

⁶⁰⁶ Cf. J. Slater, 2012, p. 121.

⁶⁰⁷ U. Balthasar, 2010, p. 30.

⁶⁰⁸ Padre Manuel Bernardes, *PPP*, p. 178.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁶¹⁰ C. Jung, 1978, p. 67.

língua é sempre uma maternidade. Como diz Luis Rosales, é “na língua que se vê o rosto de um povo.”⁶¹¹ Há uma lealdade natural.⁶¹²

“Lede pelas escrituras assim divinas como humanas, e achareis que todos os grandes e insignes na virtude e sabedoria passaram grandes tribulações”, aconselhava Heitor Pinto.⁶¹³ Este é o sábio que sabe que não é ele o centro do mundo. Nem a ciência o é tampouco. A ciência deverá estar unida com o amor a Deus e ao próximo, e liada com a virtude, sustenta o mesmo místico com base nas Escrituras.⁶¹⁴

Inconformado com a dinâmica da história e do esquecimento do humano, o místico lusitano antecipa-se no recordar: “Trar-vos-ei à memória.”⁶¹⁵ O místico conhece o povo com quem se cruza no seu quotidiano e no quotidiano da sua fé: uma prática religiosa que distava muito do nível de uma piedade verdadeira⁶¹⁶, quer em termos de conhecimento, quer em termos morais (basta relembrar os relatos testemunhais do Arcebispo Frei Bartolomeu dos Mártires), uma sucedânea de dias que não passava pelas páginas documentais que floresciam nesta época e que aos poucos parecia perder a memória da vocação universal da alma portuguesa. Trouxe as grandes figuras de diversas ciências (Pitágoras, Platão, Xenofonte, Demóstenes, Aristóteles, Santo Agostinho, Cícero, São Tomás de Aquino, Séneca, etc.), os Padres da Igreja, os místicos do Norte, da Itália, da Alemanha, da Espanha (Santa Hildegarda de Bingen, Beata Ângela de Foligno, Santa Gertrudes Magna, João de Ruysbroeck, João Taulero, Henrique Suso, Santa Catarina de Sena, Henrique Herp, Santo Inácio de Loyola, Francisco de Osuna, João d’Ávila, Luís de Granada, Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz, etc.).

Este “trar-vos-ei à memória” encerra bem o esforço da sobrevivência do ideal místico e ascético⁶¹⁷ do monaquismo mais espiritual e moral (em que o século XVI foi tão importante⁶¹⁸) da purificação da alma crente, de uma coerência entre o “eu creio” “eu

⁶¹¹ L. Rosales, 1997, p. 619.

⁶¹² Cf. Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 80.

⁶¹³ *Ibidem, DT*, pp. 246-247.

⁶¹⁴ *Ibidem, IVC III, DDI*, p. 11.

⁶¹⁵ Cf., a título de exemplo, *Ibidem, IVC II, DVS*, p.17.

⁶¹⁶ Cf. S. Dias, 1960, p. 62.

⁶¹⁷ Tenha-se presente o papel de Frei Tomé de Jesus (Cf. S. Dias, 1960, pp. 124 e 322).

⁶¹⁸ Cf. S. Dias, 1960, p. 134. Sebastião da Silva Dias põe em destaque, ainda, o papel importante que movimento pietista no nosso país. Em pleno século XVI, circulavam no nosso país livros e opúsculos dos doutores iluminados, diz Dias. De facto, a existência de certos pontos de encontro como a filiação neoplatónica, o movimento pietista do Norte, o inconformismo das correntes iluminadas com a prática

ajo”. Em plena era das descobertas, o místico desenvolvia com vigor uma obra em prol da cultura de um povo que precisava de se descobrir e (re)descobrir, pois sem memória e cultura, perderia a sua identidade, a voz, a alma. E, neste sentido, a mística portuguesa do Renascimento e do Barroco é o memorial da alma portuguesa, garante da sua essência.

A mística portuguesa sempre procurou um equilíbrio com uma Igreja sã, sem a qual a mística é órfã. Downes afirma no seu artigo *Mysticism*: “Como o Estado não pode viver sem o idealista, assim a igreja morreria sem o místico. É a mística que sempre salva a igreja.”⁶¹⁹

“Segundo a conceção de Deus que defendemos, assim também a identidade dos crentes. Diz-me que Deus tens e te direi quem és ou pretendes ser.”⁶²⁰ Nesta síntese de Juan Estrada, podemos destacar o místico lusitano como um apaixonado pelo divino, logo pelo humano. Porque este é, para o místico lusitano, o verdadeiro rosto de Deus. Este é o ventre do mistério da vida, tão clara à mente mística. O tempo místico e da mística impele-nos a aceitar a existência de um núcleo do silêncio e a escutá-lo; porque o mais próximo da criação original. A dispersão retira o humano do eixo mistério do humano, desequilibrando-o. Como diz Arrais: “muito poucas coisas pode reter a mão que se estende a muitas”⁶²¹. Importa, diz Chagas, despejar “da Memória outras criaturas, o Entendimento de outros cuidados e a Vontade de outras afeições.”⁶²²

O processo exigente de buscar a plenitude é sentido da sua espiritualidade. O seu conteúdo, o tu divino a quem se entregou, amando:

Porque as nossas almas são como a cera, e Deus como o Sol: a cera, por amarela que seja, se se põe ao Sol, quanto mais vezes a põem, tanto se faz mais branca; assim a alma, quantas mais vezes se põe na presença Divina, tanto a seus soberanos raios se faz mais pura.⁶²³

Só quem põe os olhos em si, é capaz de ver o amado divino:

Quem tudo fez para nós
Fazer-nos quis para si.
Põe os teus olhos em ti,
Verás quem os em ti pôs.⁶²⁴

material da religião e os desmandos do clero caía bem no clima ideológico do Humanismo cismontano, afirma o filósofo (cf. p. 251).

⁶¹⁹ W. Downes, 1920, p. 619.

⁶²⁰ J. A. Estrada, 2003, p. 13.

⁶²¹ Frei Amador Arrais, *D, D VI, VDTC*, p. 390.

⁶²² Frei António das Chagas, *CE I, C XXXIV*, p. 114; Cf., ainda, *CE II, C XXXV*, pp. 58-59.

⁶²³ *Ibidem*, p. 10.

⁶²⁴ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 159.

Os místicos portugueses aqui em análise, nas suas especificidades e finalidades não deixam de tornar presente apresentar este amante e a relação que com ele mantêm. É o sujeito amando em exercício oferecendo ora a natureza das dinâmicas deste amor ora uma psicoterapia ao serviço do humano leitor, uma vez que os seus textos são, na realidade, “auto implicativos, de natureza figurativa, que vive da alteridade e da presumível interlocução”, apropriando-nos nós da ideia de José Augusto Mourão.⁶²⁵ Trata-se, no contexto de *Luz e Calor* I, de “dar um subsídio a muitas almas.”⁶²⁶

É este o místico que desperta a cada instante para desenvolver a sua individualidade, abrindo, também, a cada instante, os trilhos mentais para outos eus. Fá-lo através de uma espiritualidade a que se entrega através de uma experiência em si humana do divino e através de um discurso que fala, emblematicamente, do modo como se aventurou na busca dos grandes mistérios:

Todos somos cortesãos, os melhores ditos, as mais curiosas palavras são próprias de nossa casa.

⁶²⁷

⁶²⁵ J. A. Mourão, 2007, p. 497. O autor aplica esta conclusão à obra *Trabalhos de Jesus*, de Frei Tomé de Jesus, mas consideramo-la apropriada a todo o universo discursivo destes autores místicos portugueses.

⁶²⁶ Padre Manuel Bernardes, *LC* I, *D* VIII, p. 183.

⁶²⁷ Frei Amador Arrais, *D*, *D* VII, *PFC*, p. 417.

4. LINGUAGEM: *LOGOS* E *TOPOS* DA MÍSTICA

São inúmeras as questões que o mundo da mística levanta. Muitas destas questões têm, na formulação da interrogação, a evidência da pergunta e a complexidade da resposta. Uma das questões que integra esta categoria de formulação é, naturalmente, a da linguagem mística – condição de aproximação à visibilidade do homem místico e da sua experiência relacional com o divino. Mas, perguntamo-nos: pode a linguagem requerer para si mesma a complexidade que lhe é devida? Poderá a linguagem apropriar-se do estatuto de exclusividade do comunicar o não dizível? Será ela, em si mesma – como *logos* – o êxtase da estética e do belo, por excelência? Ou poderá ela, em si mesma – como espaço próprio –, ser algo mais do que a possibilidade humana de comunicar o não dizível, o raro de uma experiência humana: ser *topos* da própria experiência mística?

Há um permanente apelo linguístico à presença do divino, enquanto desejo de sentir essa mesma presença. Há, igualmente, um gozo dessa presença, por isso se fala *com*, decorrente da certeza da presença divina, onde está contida a garantia da escuta. Há diálogo, porque a mística cristã está vinculada às dimensões de um Deus-proximidade e de um Deus-relação. Há linguagens na união místico divino: contemplação, abraço, toque, beijo, ...E há palavra no gozo da experiência mística, enquanto desejo e deleite do que se experimenta. Na mística, o sentido pleno da linguagem vincula-se ao amor, embeleza-se no erótico, repousa na união dos amantes/amados, divino-humano. O primeiro sinal do amor de Deus é, diz António das Chagas “gostarmos de falar a Deus a miúdo, vem-te o coração à boca (...).”¹ Assim, a linguagem mística não permite que o amor adormeça, como o amor não permite que a linguagem se oculte. Não há mística sem linguagem, por sua vez, a linguagem extasia-se na própria mística. A mística, enquanto ciência saborosa de Deus, alcança-se “por uma comunicação amorosa da parte suprema da vontade humana com sua divina bondade”, nas palavras de Amador Arrais.² A linguagem tem raízes muito profundas no humano, que vale a pena explorar, pois ultrapassam, em muito, os limites da expressão. Assim, entendemos como imperioso a investigação da linguagem não só como *logos*

¹ Frei António das Chagas, *OEP, SPAD*, p. 256.

² Frei Amador Arrais, *D, D X, INS*, p. 576.

mas também como *topos* da experiência humana e mais especificamente da experiência mística.

4.1. A linguagem condição de existência

“Vir ao mundo é vir à linguagem”, afirma Mourão.³ Não se conhece homem sem linguagem, seja ela nos seus elementos verbais, seja nos seus elementos não-verbais, como a linguagem paralinguística, cinésica, proxémica, entre outras.

Todo o ser humano comunica e a sua comunicação reveste-se de elementos mais ou menos conscientes, numa dinâmica de liberdade do comunicar. É do filósofo a confissão: “Para mim, o mundo é o conjunto das referências desvendadas por todo o tipo de texto, descritivo ou poético, que li, compreendi e amei.”⁴

A presença de um sujeito é já comunicação frente a um outro, num face a face permanente, e na memória do outro que sempre guarda dele a sua imagem e o conceito totalizante que dele forma. Queremos dizer, com isto, que a existência de um sujeito é sempre presença face a um outro e, das partes da comunicação que esse mesmo sujeito realiza, o outro constrói um conceito dessa existência que é sempre um todo. Porém, este todo que se vai formando permanentemente, em cada instante, é passível de alteração desse conceito, porque a comunicação é sempre diferente no espaço, no tempo e na decisão livre que o sujeito faz na comunicação de si. Mas fá-lo resguardando o seu ser, como um sagrado humano. Levinas recorda que o que há de mais sagrado é, precisamente, o facto de ser. Assim sendo, a existência é a única coisa que posso contar, pois tudo se pode trocar menos o existir. “Sou nómada enquanto existo”, diz o filósofo.⁵

Nesta perspetiva está presente também o silêncio. O silêncio é uma forma de comunicação. A palavra contém já o silêncio, evoca-o, fruto do próprio silêncio, enquanto formulação do signo. O silêncio contém, por sua vez, a palavra na forma pensada, escutada, meditada, imaginada, memorizada, idealizada, desejada, calada.

³ Cf. J. A. Mourão, 2008, p. 36

⁴ P. Ricœur, 1987, p. 49.

⁵ E. Levinas, 1988, p. 49. Levinas continua o texto dizendo que “é pelo existir que sou sem portas e sem janelas, e não por qualquer conteúdo que em mim seria incomunicável. Se é incomunicável, é porque está enraizado no meu ser, que é o que há de mais privado em mim.” (p. 49) A fenomenologia é, precisamente, “a evocação dos pensamentos”, explica também. (p. 23).

A língua, entendida como “sistema de signos, um meio de vida, objeto de troca, sistema de comunicação e de representação, com as suas regularidades, restrições, jogos, registros de linguagem intersubjetiva⁶”, é presença sonora da intimidade.

É naturalmente, também, memória⁷ dita, atualizada, sintetizada. Nela e por ela o indivíduo apresenta o silêncio da sua intimidade, o velado do seu interior. E, nesse sentido, assumimos, cada vez que falamos, o que mostramos e o que procuramos esconder ou o que somos capazes de revelar ou o que tentamos querer revelar. A estranheza desta formulação encontra sentido na complexidade do sujeito humano, como seres pensantes, com uma história, com medos, desejos, vontades, recalcamientos, razão, relação. Se do exterior o sujeito adquire todo o sistema de signos que lhe é próprio, fruto da sua vida relacional e individual, então a própria língua tem a relação humana, inevitavelmente, como berço. O “termo palavra inclui a totalidade da expressividade humana”⁸, logo, o sujeito fala, discursiva, escreve de si mesmo, em formas diferentes e em momentos diferentes da sua vida. Porque o faz? Zambrano aponta alguns elementos para uma possível resposta:

Escrever é defender a solidão em que se está; é uma oração que brota somente de um isolamento afetivo, mas de um isolamento comunicável, em que, exatamente, pela distância de todas as coisas concretas, se torna possível um descobrimento de relações entre elas. (...) Escreve-se para reconquistar a derrota sofrida sempre que falamos longamente. (...) Há no escrever um reter as palavras, como há no falar um soltá-las, um desprender-se delas, que pode ser um ir desprendendo-se elas de nós. (...) Quer dizer segredo; o que não pode dizer-se com a voz por ser demasiado verdade; as grandes verdades não costumam dizer-se a falar. A verdade do que se passa no secreto seio do tempo é o silêncio das vidas, e que não pode dizer-se. (...) A poesia é o segredo falado, que necessita de se escrever para fixar-se, não para se reproduzir. O poeta diz com a sua voz a poesia (...) O poeta fala (...). Mas o escritor grava-o, fixa-o já sem voz. E é porque a sua solidão é diferente da do poeta. (...). O escritor sai da sua solidão a comunicar o segredo. (...) O escrito é igualmente um instrumento para esta ânsia incontível de comunicar, de ‘publicar’ o segredo encontrado, e o que tem de beleza formal não pode diminuir-lhe o primeiro sentido; o de produzir um efeito, o fazer que alguém fique inteirado de alguma coisa. (...) Ato de fé o escrever, e como toda a fé, de fidelidade.⁹

Alvar afirma que a língua é tanto prisão como liberdade, na dupla dimensão de código externo que o indivíduo recebe e emprega e simultaneamente como código que aceita a marca que o homem é capaz de colocar sobre ele.¹⁰ A língua é “o molde que nos limita, mas é também o cofre onde gerações e gerações guardavam as suas experiências para que nós possamos dispor delas em qualquer momento.”¹¹ Na língua está o *ser nós*

⁶ J. A. M. Mourão, 1991, p. 5.

⁷ *Ibidem*.

⁸ L. Duch, 2001, p. 232.

⁹ M. Zambrano, 2000, pp. 37-40.

¹⁰ M. Alvar, 1982, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

mesmos, numa relação comprometida e cúmplice. O afeto e a razão, que unem o eu e a língua, participam na consciência e desenvolvimento desse mesmo eu. E a evidência surge na preferência em se falar na própria língua. Por isso, do poeta, a frase: “Minha pátria é a língua portuguesa.”¹²

A linguagem, por sua vez, como “atividade significante de representação, simultaneamente de significação e de reconhecimento”¹³, contém fatores determinantes como a significação, o significado, o sentido e a práxis.¹⁴ José Herculano de Carvalho procura dar uma definição de linguagem que explicita, de forma clara, as suas diferentes qualidades: como atividade, como atividade humana, como atividade cognoscitiva e os seus sistemas de sinais pelos quais se realiza:

Atividade humana de conhecer por meio de um sistema de sinais de natureza parcialmente simbólica, realizados materialmente como sinais áudio-articulatórios, produzidos pelo chamado aparelho fonador do homem e captados pelo seu aparelho auditivo.¹⁵

A linguagem é já existência, capacidade, faculdade depositada em potencialidade; é presença da sua totalidade de ser humano e, em especial, da sua individualidade. E José Herculano de Carvalho enfatiza:

Há comunidades de várias naturezas, todas elas assentes numa certa afinidade de natureza, de interesses, de finalidades; mas nenhuma pode ser mais íntima e coesa do que a comunidade chamada linguística, mas nenhuma pode ser mais íntima e mais coesa do que a comunidade chamada linguística, i. é, aquela que dispõe, como nexos entre os seus membros, do uso de um mesmo idioma, instrumento de comunicação.¹⁶

A linguagem impossibilita o vazio da existência, logo o *mē on* – o não-ser – e, por sua vez, conduz ao *mais ser (on perissóteron)*. A linguagem impossibilita o afogamento de si, que seria naturalmente a morte de si, orientando, o homem, bussolarmente, para o outro. A linguagem impossibilita os desertos de relação e inventa espaços de comunhão, e, por vezes, de discordância. É a condição natural da intersubjetividade.

¹² F. Pessoa, in S. Dimas, 1998, p. 255. Alvar enuncia, ainda, que “cada um, instaurado nessa sua morada vital que é a língua, prefere a sua própria” (Cf. 1982, p. 30).

¹³ J. A. M. Mourão, 2007, p. 6.

¹⁴ B. Domingues, 1992, pp. 44-45. Domingues clarifica que: a) a *significação* depende da estrutura da respetiva língua: como a gramática e o vocabulário, estando presente quer a criatividade e o costume que fazem lei linguística; b) o *significado* ligado aos factos sensíveis ou experiências pessoais e a sua natural tradução; c) o *sentido* prende-se com o valor significativo ou não significativo das palavras, apesar destas serem entendidas pelos intervenientes na comunicação; d) a *práxis* o contexto sociocultural da comunicação através de uma mediação que é o duma forma de linguagem.

¹⁵ J. H. Carvalho, 1962, p. 6.

¹⁶ *Ibidem*, p. 7.

A linguagem torna possível a relação e esta, por sua vez, torna possível a linguagem. É ela que contém todos os nomes de nós mesmos: a dor, a alegria, o desejo, o sonho, a irritação, o cansaço, o silêncio...o rosto. Porque, diz-nos Bally “a linguagem individual procura sem cessar traduzir a subjetividade do pensamento.”¹⁷ Ela é, portanto, interpersonalística, no sentido que é possibilidade de interpersonalidade.

O tributo à linguagem, nesse caso, podemos aduzir, vem da própria socialização da e da própria cultura, enquanto produtos cheios de genes da linguagem. O humano é, então antera de linguagem e a linguagem, por sua vez, é álveo da própria conduta humana.

Na relação entre inteligência e razão, Armengolli faz depender a razão da linguagem enquanto uma necessidade, uma vez que a razão, sendo discursiva, precisa da linguagem para que o seu desenvolvimento suceda. Porém, a inteligência, sendo ela intuitiva, não sofre da dependência da linguagem, uma vez que é naturalmente capaz de ler o interior da coisa.¹⁸ Com isto não queremos dizer que a linguagem é sempre ordenada, lógica, sem erros. O dizer o mais profundo de si mesmo, que o sujeito é capaz de fazer, é tarefa que nem sempre a razão lógica consegue assegurar na sua responsabilidade de se fazer entender como ser pensante que é. Há sempre o que não se quer dizer, o que se disse e não devia ter sido dito, o que se diz corporalmente, mas que se desmente verbalmente, o que se começou, mas não se terminou, o que acabou sem um verdadeiro início, o que se desejava dizer mas... como diz o poeta: “Das tristezas não se pode contar nada ordenadamente, porque desordenadamente acontecem elas.”¹⁹

Contudo, esperamos, nesta multiplicidade da nossa criatividade e liberdade do dizer, a gratuidade da aceitação do outro, como acolhimento, escuta, interpelação, desafio e, às vezes, negação. Não deixam de ser, portanto, permanentemente, gratuidades, significações, presenças e apresentações de quem diz e de quem escuta. Padre Manuel Bernardes claramente diz que “pela língua se conhece melhor que por

¹⁷ C. Bally, 1965, p. 16.

¹⁸ L. C. Armengolli, 2000, p. 16. Armengolli apresenta a defesa por parte dos antropólogos que “o que faz o homem ser capaz de criar culturas é a linguagem.” O linguístico encontra-se, assim, na base do cultural. Nas linguagens digitais os significados são convencionais, enquanto que nas linguagens analógicas – linguagem corporal e onomatopeias, por exemplo – é direta a relação entre significante e significado (p. 17). Chama, ainda J. M. Ibáñez, apresentando a ideia de que na perspectiva do estruturalismo – nos seus princípios fundacionais – a língua não pode ser entendida tanto como propriedade do homem, mas antes este propriedade daquela (p. 23).

¹⁹ B. Ribeiro, 1989, p. 58.

outro qualquer indício, o coração e espírito da pessoa; e que se não se tropeça em palavra alguma, é sinal de ter chegado à perfeição.”²⁰

Esta condição inata da linguagem e da experiência de sermos humanos abre a frente da interpretação e de sentido. Não só porque a linguagem vive destas duas necessidades orientadoras humanas, como o instante de vida obriga – para uma estruturação psicológica do sujeito – desses dois pilares. “Todo o dizer, para fazer sentido, resulta de uma interpretação. Os sujeitos não são completos, há sempre o a-dizer”²¹, explana Orlandi. A autonomia de linguagem do sujeito, no entanto, tem de forçosamente atravessar o entrelaçar das outras linguagens humanas. Como um fio de terra, a linguagem não perde na *colisão* dos *hétero falares*. Exatamente, porque o sentido garante a firmeza desse fio condutor, sem que ele rompa, nem se funda com os outros fios entrelaçados.

Não há interpretação sem linguagem, verbaliza Duque. E mais acrescenta:

A linguagem é, assim, o modo humano de originar sentido – seja o sentido que pretendemos dar ao mundo que nos rodeia, seja mesmo o sentido que acolhemos como dado a esse mundo, a partir de algo ou alguém que lhe é transcendente. A linguagem humana não existe no singular. De facto, o ser humano é um ser do *logos* mas esse *logos* humano existe apenas articulado nas diferentes linguagens – nos diversos *logoi*. Essa pluralidade de linguagens exprime-se já, na diversidade de línguas. Mas é mais vasta e complexa que essa diversidade, existindo mesmo dentro de cada comunidade linguística.²²

E, num nunca mais acabar de magnificência da linguagem, ela não esgota na interpretação nem no sentido toda a sua função. O humano constrói-se, a cada momento, na relação. As leituras e releituras da congénita experiência de que o sujeito é acabado, faz emergir do mesmo humano o estado exodal do dizer-se e do dizer.

O mundo que rodeia o sujeito vive, ele próprio, da informação que o sujeito vai dando e, num retorno pessoal e íntimo, o sujeito digere a informação que o mundo lhe dá e forma-se permanentemente como um novo sujeito – mais completo, mais conhecedor, mais experiente. Por isso, Pereira nos declara que a importância da linguagem na compreensão das questões humanas “leva-nos a apreendê-la como atividade não somente *informadora*, mas também *formadora*, no duplo sentido da *estruturante de experiência* e de *constituente do sujeito*.”²³

²⁰ Padre Manuel Bernardes. *LC I, D VI*, p. 161.

²¹ E. P. Orlandi, 1998, pp. 60-61.

²² J. Duque, 2007, pp. 42-43.

²³ F. Pereira, 1990, p. 327.

O que nos interessa questionar e refletir, neste ponto, é algo difícil de abarcar. Não podemos sintetizar o humano, como não conseguimos sintetizar a experiência, como não conseguimos sintetizar a comunicação de um sujeito apenas; simplesmente, porque cabe na finitude humana a infinidade do que podemos ser. E, aí, nesse lugar do humano, a linguagem é o *ónoma* (nome) do que se é; para além de *ónoma* é o *pathos* desse *ónoma*, ou seja, é experiência, acontecimento, emoção, sofrimento.

É neste *ónoma* e neste *pathos* que o *silêncio* se constrói. Não há estrutura linguística sem o silêncio. O silêncio medeia a exterioridade da relação e a interioridade de diálogo que o sujeito faz consigo mesmo. A língua parte do silêncio como momento pilar do dizer o que na intimidade o pensamento consegue idear e elaborar. A ele, a língua regressa, mas não sem que tenha, entretanto, percorrido, nos seus intervalos, momentos desse silêncio. O silêncio mais íntimo, portanto, contém todos os segredos do humanar, pois participa dele ativamente. “Os sentidos são feitos de silêncio. Não há assim oposição, mas solidariedade entre silêncio e palavra”²⁴, verbaliza Orlandi.

E, nestas dimensões da linguagem, desnudamos o humano na sua quase totalidade. A linguagem não embute o que cada sujeito é na sua forma de viver. Pelo contrário, a linguagem é a permanente possibilidade de transparência e verdade do homem. Partilhamos com Alvar a ideia do não sentido do pensar a língua como obstáculo para o humano. Sem língua não seríamos humanos:

Possuir a faculdade de comunicação é ser donos de uma infinita liberdade (...). A língua permite-nos sermos nós mesmos porque mais que qualquer outro instrumento deixa-nos penetrar no seu funcionamento, adaptá-los às nossas exigências, convertê-lo numa criatura totalmente nova graças à nossa capacidade de criação.²⁵

²⁴ E. P. Orlandi, 1998, p. 58. Nesta ordem de ideias, Orlandi explica-nos muito claramente a ligação entre silêncio, linguagem, e construção do humano. Afirma Orlandi: “Se, de uma perspectiva linguística, se pode trabalhar a língua sem sujeito, não se pode no entanto, trabalhar o sujeito sem discurso. Deste modo, compreender o sujeito é compreender como a língua funciona.” (p. 58). E sobre o silêncio acrescenta: “Silêncios do “a não dizer”, silêncios do “não dizer”, silêncios do não-sentido. Daí poder afirmar que as palavras são carregadas de silêncio, elas percorrem a espessura material significativa do silêncio, elas produzem silêncio. (p. 58). (...) A linguagem (...) não é transparente, sendo necessário considerar o processo de constituição do sujeito e a espessura material do sentido. Sentido e sujeito se constituem ao mesmo tempo: ao significar, o sujeito se significa (os sentidos não são entendidos como conteúdos). (...) é no corpo a corpo com a linguagem (...) que o sujeito trabalha seus processos de identificação, trabalha os ‘seus’ sentidos, trabalha a sua memória, seu ‘saber’ discursivo. (p. 59) (...) para que nossas palavras façam tenham (um) sentido é preciso que já tenham sentido. Nossas palavras são sócio-historicamente determinadas, embora tenhamos a ilusão de que elas nascem em nós.” (...) Orlandi fala do silêncio fundador que “está em todo o sentido tem uma relação fundamental com o silêncio, sendo este a condição mesma para que haja sentido (...) Há um movimento entre o silêncio e as palavras que está na base da produção de qualquer sentido. Mais ainda, a relação com o sentido é antes de tudo relação com o silêncio (...) o silêncio é sentido.” (pp. 61-62). (...) o que funciona na circunstância da palavra já vem significado (determinado, recortado) pela memória.” (p. 63).

²⁵ M. Alvar, 1982, pp. 22 e 24.

4.2. Linguagem religiosa mística cristã como experiência de revelação-fé

Se a experiência define o humano e se a revelação-fé no Deus Trino e na sua Igreja define a experiência religiosa cristã, a linguagem necessariamente é existência, enquanto realidade destas mesmas componentes ontológicas e espirituais. A linguagem é componente de criatividade na experiência.²⁶

A linguagem tem o dom de encurtar distância gravítica entre o humano e Deus. Não porque a linguagem seja uma mera gaiuta, escondendo o espiritual do humano e a relação com Deus, mas porque é, precisamente, o presépio dessa relação de amor entre Deus e o humano. Por isso, o escritor sagrado não deixa de dizer: “*Eu dormia, mas de coração desperto.*” (Ct 5, 2).

Pensa-se Deus, escuta-se Deus, invoca-se Deus, ora-se Deus, celebra-se Deus. Esta é, sem dúvida, a expressão maior da fé. No lugar do humano-espiritual, a linguagem habita, mas habita de forma tão intensa e confirmativa, que tem a força de modelar toda a atitude conceptual e operativa do crente. O crente confronta-se, necessariamente, com as estruturas ativas do ser terráqueo, com a inevitável possibilidade de elevação das suas estruturas mentais e operativas e da sua qualidade linguística:

A linguagem da terra é falar bem de si, mal dos outros, e nunca de Deus; linguagem do Céu é falar mal de si, bem dos outros, e sempre de Deus ou para Deus.²⁷

Importa, aqui, citar Cassirer na explanação clara que dá ao lugar da palavra:

Este vínculo originário, entre consciência linguística e a mítico-religiosa, expressa-se sobretudo no facto de todas as estruturas verbais aparecerem também como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte, de facto, numa espécie de potência primária, donde procede todo o ser e acontecer. (...) Nos relatos da criação, feitos por quase todas as grandes religiões culturais, a Palavra aparece sempre unida ao Deus criador, ao de maior hierarquia, seja como qualidade do seu instrumento, seja diretamente, como o funcionamento primordial de onde ela mesma, assim como todo o ser e toda a ordem, proveem. O pensamento e a sua expressão verbal são comumente considerados, como uma só coisa, pois a mente, que pensa, e a língua que fala, pertencem-se naturalmente. (...) A experiência consciente não adere, de qualquer maneira, à palavra, gasta-se nela.²⁸

²⁶ A. Guerra, 1983, p. 492.

²⁷ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IX*, p. 301.

²⁸ Ernst Cassirer, 1976, pp. 80. 82 e 100. Para Cassirer, “é a palavra, é a linguagem quem realmente descobre ante o homem este mundo espiritual, que está mais próximo dele que o próprio ser físico dos objetos, que afeta mais diretamente a sua felicidade ou desgraça. É que só a linguagem torna possível a persistência do homem na comunidade; e só em sociedade, em relação com o tu, adquire real subjetividade o próprio eu. (p. 105) Cassirer aponta como questão fundamental da sua obra, “a intenção de considerar a linguagem e o mito como funções espirituais, que não pressupõem um mundo de objetos já dados dividido de acordo com ‘atributos’ fixados e completados, mas que, pelo contrário, criam esta

A palavra ganha, segundo Cassirer, uma importância fundamental no mundo do religioso. Esta ideia de que a linguagem sempre foi considerada essencial em todo o processo de criação, assim como um componente natural da realidade (muito presente no misticismo judaico)²⁹, delimita uma vinculação conceptual religiosa da qual nem sempre o crente tem perfeita consciência. Ela retira do anonimato a experiência – logo da não existência – para fecundação da polinomia, dando-lhe para além da existência, sentido, beleza, interpelação, na evolução do pensamento mítico-religioso. “Pela unidade da palavra chega-se à unidade do conceito de Deus”³⁰, defende Cassirer.

É na interdependência da linguagem religiosa, experiência e revelação que ocorre a possibilidade da diversidade e evolução da religiosidade do humano. Aqui, todas as formas de pensamento humano expressaram as suas crenças, a consolidaram e lhe deram formas, muitas vezes novas. Aqui, a síntese das fés se sobreveio. Aqui, as tradições se perpetuaram. Aqui, os cânticos nasceram. Aqui, os ritos se formaram.

Retomando Cassirer, a linguagem religiosa, ao apoderar-se da expressão ‘Eu’ – ser da pessoa, dimensão subjetiva –, utiliza-a como grau para conseguir uma nova plataforma espiritual: o monoteísmo.³¹ O autor, fixando-se na exemplificação do diálogo de Deus com Moisés³², considera que “só mediante esta transformação da existência objetiva no ser subjetivo, o divino se eleva realmente à esfera do ‘absoluto’, num domínio que não pode ser expresso por nenhuma analogia com coisas ou nome de coisas.”³³ O pensar metafórico está presente quer nos conteúdos do mito, quer nos da linguagem; “a metáfora é o vínculo que une a linguagem e o mito.”³⁴

A palavra tem, ainda, a capacidade de chegar a cada uma das religiões, de as conhecer e comparar, de as aproximar. São inúmeros os textos, narrações da criação do mundo e da intervenção divina no mundo e a favor do homem. O ecumenismo assenta, na realidade, na linguagem religiosa de cada crença. A linguagem religiosa,

articulação da realidade e possibilitam a colocação de atributos.” (p. 113); coloca a questão, também, da primazia da linguagem sobre a mitologia ou vice-versa (p. 144).

²⁹ Cf. M. Idel, 1992, p. 44.

³⁰ *Ibidem*, p. 124.

³¹ *Ibidem*, p. 128.

³² *Ibidem*, pp. 128-129. Cassirer faz referência nesta parte do seu texto quer a Ex 3, 1-15, em especial ao versículo 14: *Deus disse a Moisés: «Eu Sou Aquele Que Sou.» Ele disse: «Assim dirás aos filhos de Israel: ‘Eu sou’ enviou-me a vós!»* e a Isaías 48, 12: *Ouve-me, Jacob e Israel, a quem te chamei: Eu é que sou o primeiro e também o último.*

³³ *Ibidem*, p. 129.

³⁴ *Ibidem*, p. 140.

efetivamente, pode arrogar o estatuto de ponto de encontro entre os homens de todos os tempos, lugares, credos e culturas. É, por excelência a *khóra* – essa terra, esse espaço, essa área – eternal do humano universal.

A linguagem religiosa mística contém na sua génese impossibilidade de criar separação, pois nasce exatamente da experiência de união. A união será a pauta onde todas as notas se escrevem. Sai da união e para ela tende a cair, numa gravidade que arrastará todo o que contará com a palavra mística. Na sua forma de religiosidade, a linguagem religiosa mística moverá o espiritual de todo humano para a fonte originária: a união trinitária. A linguagem e os seus elementos não deixam de refletir, no cristianismo, a estrutura divina quer por meio do simbolismo quer pela ligação entre o símbolo e o objeto que ele simboliza.³⁵

Porém, a linguagem religiosa não esconde uma complexidade que lhe é natural. Em primeiro lugar, porque ela própria encerra a complexidade das línguas humanas; faz, portanto, as mesmas passagens metamorfósicas da linguagem em geral; ela vive dos sentidos histórica e culturalmente criados. Em segundo, porque procura traduzir o todo e o específico da presença do transcendente no imanente. Em terceiro lugar, porque nela há o permanente jogo conatural da ipseidade e alteridade. Há, nela, uma inevitável tensão:

A linguagem religiosa encerra uma certa tensão porque ela não é só para este mundo: tem reais apelos de transcendência. A Pessoa não fica fechada na pura imanência, em si mesma, mas relaciona-se com Deus como seu termo último. Por não deixar de ser humana, sente-se, por vezes, incapaz de exprimir o que experimenta e, por isso mesmo, recorre a mitos e símbolos, para levar a algo mais do que aquilo que se consegue dizer por palavras.³⁶

Por isso, à linguagem religiosa teremos de lhe conferir uma especificidade própria: a) é uma linguagem própria, porque tem conteúdo original. Abarca, ainda, a totalidade do ser humano; b) é englobante, uma linguagem da práxis humana integral, na medida em que se articula no agir humano; c) é interpessoal, estabelecendo relações dialógicas, tanto a nível humano como transcendente, sob a forma de discurso teológico ou de oração, nas suas várias formas; d) é palavra de Deus e palavra humana integradas, tentando exprimir uma dimensão humana fundamental; e) difere da linguagem científica por não se circunscrever ao seu objeto, nem ser preferentemente demonstrativa, tanto na forma indutiva como dedutiva; f) o que deve ser sempre é proposta de salvação,

³⁵ Cf. Idel, 1992, p. 44. Idel explana esta ideia inserida na visão cabalística. Contudo, consideramos que esta realidade da linguagem se estende ao mundo do cristianismo.

³⁶ B. Domingues, 1992, p. 48.

segundo um estado cultural concreto, mas em termos de objetividade imanente e transcendente.³⁷

O crente das religiões monoteístas – e aqui especificamente da religião cristã – edifica a sua espiritualidade e alimenta-a pela palavra. A Bíblia, o credo e as orientações eclesiais penetram atravessam a humanidade da experiência, nutrindo o mais íntimo do espiritual, garantindo universalidade do espiritual, iniciando pertença a uma comunidade crente própria, gerando *koinonia* (comunhão).

Em todas as religiões conhecidas, a oração assume um papel fundamental na dimensão espiritual e religiosa do homem. No âmbito da religião cristã, a oração é o real alimento dos cristãos, como a designa Johnston. O ensinamento da oração, diz Johnston, constituiu uma das preocupações da comunidade cristã, desde os seus primeiros tempos. Mais lembra, o autor, que as páginas do Novo Testamento estão cheias de oração. “A conversação com Deus (chamada *διάλεξις*), e a oração litúrgica, eucarística, foram o alimento dos cristãos”³⁸, conclui. Para os místicos portugueses em análise, a palavra orada é forma e ato de amor, meio para a união, descanso naquele que se ama, próprio dos homens virados para o coração, como descreve Manuel Bernardes:

Mais adiante, [o que pratica a oração mental] já não sabe ocupar-se senão em atos de amor, e umas razões breves, vagarosas, pacíficas e singelas de insinuação, ou colóquio amoroso com Deus. Até que ultimamente fica em desnudez de fé pura, atendendo à presença de Deus (...).³⁹

Porque ali [oração de recolhimento de quietude] a alma se recolhe dentro em si mesma, quando pode, negando-se a desejos, e cuidados, e a imagens, e discursos e sensibilidades; para o que a ajuda Deus com o silvo da sua amorosa voz, que ela logo conhece e segue; e ali descansa em sua presença; e porque descansa, pode aturar mais tempo neste modo de Oração, que é próprio daqueles, que na escritura se chamam homens virados para o coração: porque ali põem o ouvido atentamente, onde Deus lhe há de falar, que é no mesmo coração.⁴⁰

A palavra orada, para além do seu valor fundamental da relação humano-divino, ela é experiência anestésica, onde o humano transcende o tempo, como se de uma síntese de si e da sua vida se tratasse, como se de um espelho de si mesmo se erguesse, na certeza de encurtar esse espaço e distância entre si e Deus, espaço e distância que não conhece mas tem noção de existir. A palavra orada diz, ainda, o crente que a reza, o deus a quem ele reza, o momento vivencial psíquico de quando reza. A palavra orada diz a história dos crentes, diz o presente histórico, diz, igualmente as esperanças,

³⁷ *Ibidem*, pp.48-49.

³⁸ W. Johnston, 2003, p. 28.

³⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D II*, p. 51.

⁴⁰ *Ibidem*, *D VIII*, pp. 222-223. Bernardes faz referência a Sir 21, 6; Is 46, 8.

desejos, temores de todo o crente e da comunidade crente. Arrais numa alusão às virtudes e paciência dos santos anacoretas dizia: “ [A história relata que muitos] habitavam em terras muito desertas, gozando do colóquio com Céus, e unindo com ele suas mentes puras por amor e contemplação.”⁴¹ Não é possível, assim sendo, desvincular a linguagem religiosa do humano, da sua experiência espiritual e da sua comunidade crente. Sendo que esta existência o abre a uma *ecum-unidade*, ou seja uma comunidade ecuménica universal por vocação.

4.3. Logos, memória da experiência mística

O que dizemos e escrevemos tem a marca da história, da cultura, da sensibilidade pessoal e da época – função expressiva e testemunhal da linguagem, como a montante fomos delineando. Tem, igualmente, o peso do momento vivido, pois o dito “aqui e agora” será sempre diferente nos outros momentos “aqui e agora”. Ademais, a consciência do sujeito analisa, do momento anteriormente vivido, consciente ou inconscientemente, o sucesso/insucesso do discurso feito então. Construimo-nos, socialmente, também assim. É a dimensão de ser homem.

Contudo, a linguagem mística ganha uma dimensão fronteira que lhe é própria: o místico fala com e de Deus. Há um discurso de Deus e sobre Deus.⁴²

Como toda a linguagem religiosa, a linguagem mística espalha-se na esfera do domínio do metafórico e do simbólico. Numa eugenia espantosa, ela vasculha o que mais belo há na simbologia e engenha um discurso esteticamente doce, que penetra no interior do outro, qual bisturi na dimensão mental da escuta do ouvinte e do leitor.

Os recursos são imensos, variáveis, criativos. Será sempre uma injusta crítica pensar-se que o místico vive dos restos de uma fragilidade linguística. Pobreza linguística seria a evidência do discurso objetivo somente, claro, cirúrgico. Este tipo de linguagem retiraria ao outro (ouvinte e leitor) a possibilidade de viver a sua própria experiência, simplesmente porque lhe tinha sido roubada a capacidade de criar a sua própria experiência, pois somente tinha entrado na experiência contada, pela evidência do dito.

⁴¹ Frei Amador Arrais, *D, D VII, PFC*, p. 414.

⁴² Bernardo Domingues, 1992, pp. 205 e 208.

Desafiando o que de mais criativo há no humano, ela nasce da dimensão espiritual universal desse humano. E Baruzi sublinha:

Num escritor que não escreveu nada acerca da sua vida, e que no entanto deixou uma obra que contém um segredo estético, seria inútil apelar à relação entre a experiência e a doutrina sem esforçar-se antes por iluminar o seu génio criador, comprazendo-se em segui-lo pelo mistério da expressão verbal. Entre a experiência inacessível e a doutrina organizada, distinguimos, com efeito, uma zona intermédia. Na medida em que não é discursivo nem tampouco espiritual, o pensamento de São João da Cruz pende a expressar-se – com algumas matizes que teremos de averiguar – de maneira simbólica, de maneira alegórica ou mediante formas intermédias entre o símbolo e a alegoria. Entretanto, a atividade simbólica e a atividade alegórica nutrem-se, nas suas diversas manifestações, do lirismo; derivam do lirismo e o lirismo toma o peso e o acento dos símbolos subjacentes que lhe dão vida. Se há algum sítio em que se dá veladamente uma confiança, é aqui.⁴³

A linguagem mística cristã é uma forma de linguagem da *fé*, é uma linguagem do *credo*. E, porque se refere a uma experiência particular de união com o divino, torna-se, naturalmente uma linguagem de *testemunho*. Este *testemunho* é centralmente cristológico, porque vive dos três princípios exodais que caracterizam a encarnação do Verbo, nas palavras de Bruno Forte: o vir do Pai, o sair de Si e o voltar para o Pai⁴⁴.

Assim sendo, a linguagem mística sai do casulo do credo cristão, experimentado na união com o divino, e dele esvoaça para o mundo, dando dele testemunho, com a palavra por excelência – o texto sagrado – e com a elasticidade da palavra humana, na formulação através dos signos da língua que é a sua própria.

O místico, pela sua linguagem, dá à revelação uma atualização vivificante, fruto da experimentação da força união de que é passível, entre um outro que é transcendente e um outro que dele está separado. “A revelação é discurso”, diz Levinas. “E, continua Levinas, para acolher a revelação, um ser apto ao papel de interlocutor, um ser separado.”⁴⁵ Precisamente através da linguagem, o místico intervém no seu meio e no mundo em que vive com uma vitalidade reconhecida, intencionalmente vocacionado para realizar transformações significativas, desafiando a si mesmo e os seus contemporâneos a uma atitude mais coerente, espiritualmente mais rica e a assumirem uma única lei de vida: a do amor. Do místico as palavras:

⁴³ Jean Baruzi, 2001, pp. 313-314.

⁴⁴ Bruno Forte, 2012. Bruno Forte explica: a) O êxodo de Jesus do Pai: “na Palavra que saiu do silêncio que Deus sai de si e se comunica, se revela, sem, no entanto, se limitar ao horizonte humano”; b) O êxodo de Jesus de si: “Jesus vive o êxodo de si até a cruz, é a sua liberdade total. A existência do Filho na carne é existência acolhida e dada”; c) O êxodo de Jesus para o Pai: “mas só é a ação trinitária de Deus que age na Cruz e na ressurreição e é exatamente a experiência da graça pascal que leva os discípulos a doarem a vida e propagarem a Boa-Nova.”

⁴⁵ E. Levinas, 2000, p. 64.

Que papel é esse onde nos escrevestes, senão as vossas próprias mãos? Nelas nos tendes escritos para sinal de vossa misericórdia, e penhor de nossa bem-aventurança.⁴⁶

E recomendava Agostinho da Cruz: “Se queres cantar bem, seja d’amores”⁴⁷

Linguagem e consciência, linguagem ato intensificam-se em complicitades e intimidades cada vez mais enérgicas. A atitude do místico desnuda-se na palavra que a testemunha e vice-versa. Logo, a capacidade mística de romper com a normalidade da vida humana e de endireitar muitas das veredas do caminho da ética e espiritualidade humanas, passam sempre pela ação e pela palavra numa sintonia comprometedora. O Deus amado de quem falam, com quem falam translucida-se na palavra mística. Na linguagem forma-se e desenvolve-se toda esta relação humano-divino, à qual acedemos exatamente pela palavra dita e escrita mística. Por tudo isto, o místico apossa-se da metáfora, do paradoxo, do diminutivo, a metonímia entre outros processos de valorização estilística, criando, deste modo, uma linguagem belíssima, rica, única. Consequência? Origina um íman atrativo para os homens de todos os tempos, não possibilitando a indiferença ao discurso feito e, mais ainda, incita outros à experiência. Há uma extensão dos efeitos da própria experiência com o divino que o próprio místico não pode dominar na sua totalidade; simplesmente a transmite: “Louvar-vos uma alma, é fazer-se luminosa como o Sol”, diz Bernardes.⁴⁸

Palavra que corre no papel e tinta ou nos lábios místicos que se nutre destes múltiplos recursos da linguagem, em que a mística é pura arte e artista. Baldini, referindo-se ao paradoxo, na mística, sublinhava que o seu uso não se tratava de uma questão retórica, mas antes um “modo indireto de proclamar a inefabilidade.”⁴⁹ Por sua vez, Velasco evidencia que é uma palavra que corre por superlativos, concedendo aos discursos místicos o sentido hiperbólico.⁵⁰ Discurso que passa também por inúmeros paradoxos, cuja utilização tem “algo de transgressão intencionada destinada a romper o nível de pensamento em que se produz a antinomia para despertar a nova forma de conhecimento que corresponde a uma realidade inefável no nível conceptual”.⁵¹ Ainda, responsável por expressar a dimensão interior do místico encontramos os locutivos, o ilocutivo, assim como os diminutivos e os inúmeros sinais de admiração (Oh! Quanto!).

⁴⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 241.

⁴⁷ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Écloga piscatória VIII*, p. 58.

⁴⁸ Padre Manuel Bernardes, *LC II, S IX*, p. 320

⁴⁹ M. Baldini, 2005, p. 186.

⁵⁰ Cf. J. M. Velasco, 2009, p. 53.

⁵¹ *Ibidem*, p. 55.

Não menos importantes surgem as antíteses e o oxímoro, denunciando, por um lado, o choque que a violência da experiência mística provoca, por outro, um verdadeiro êxtase da linguagem.

Através do discurso simbólico e metafórico de falar, através da linguagem da experiência vivida, o místico cria a paisagem que o provê na dimensão universal de humanidade. De uma experiência pessoal dita, o místico pode conduzir o sujeito ouvinte ou leitor ao mar, à serra, à terra natal, ao dentro e fora, ao partir e ao chegar... depende; ao lugar aonde o sujeito deseja chegar e onde deseja permanecer após a leitura, para poder reencontrar-se. Esta é naturalmente uma linguagem que bebe de todo um universo da linguagem bíblica e religiosa em geral. O leitor ou orante do Salmo 23, por exemplo, lerá ou orará, do versículo 1 a 4:

*O Senhor é meu pastor: nada me falta./
Em verdes prados me faz descansar
e conduz-me às águas refrescantes./
Reconforta a minha alma
e guia-me por caminhos retos, por amor do seu nome./
Ainda que atravesse vales tenebrosos,
de nenhum mal terei medo
porque Tu estás comigo.
A tua vara e o teu cajado dão-me confiança.*

O texto bíblico conduz o leitor ou orante, para uma experiência impulsionada por um discurso metafórico. O leitor ou orante tem aqui, pela palavra escrita, a possibilidade de construir, ele próprio, a sua *paisagem*, a sua *condição de animal*, a sua imagem de pastor; simplesmente porque naquele momento da leitura ou oração, vive uma condição situacional de vida. E, porque retira do interior os sentimentos, emoções e vivências subjetivas, toda a dinâmica do texto é musicalizado a partir delas. E daí a palavra “*tenebrosos*” ganhará a carga subjetiva específica, como as palavras “*mal*”, “*medo*”, igualmente. Para uns, o sentido poderá estar no todo do texto, para outros, a palavra “*cajado*” é o bastante, porque representa o cerne de todo o texto – a eterna presença do Pastor, a eterna sensação de estar seguro. E esta diferenciação acontece entre pessoas diferentes como acontece com a mesma pessoa em momentos da vida diferentes.

A linguagem mística reveste-se, pois, de um potencial humano de difícil identificação de limites. O potencial da linguagem mística desenha-se, assim, neste conjunto de fronteiras sempre possível. Por um lado, o místico procura, no potencial da linguagem, a comunicação de uma experiência vivida. Por outro lado, todos os processos de valorização estilística abrem esta experiência a uma dimensão universal,

cabendo aqui muitas outras experiências humanas. E, por outro lado ainda, questiona todo o agir humano. Haas o evidencia dizendo que “é um facto suficientemente conhecido que quando o místico dá testemunho da sua experiência unitiva com Deus, quer seja como autoconfirmação ou como estímulo para os outros, tem sempre que fazê-lo com formas de expressão poéticas, o qual está amplamente documentado em textos místicos.”⁵² Leão Hebreu expressa-o desta forma:

Mas no arrebuo contemplativo perde-se, além disso, juntamente com os outros sentidos de frio e calor, ao mesmo tempo a cogitação e fantasia, de todas as coisas, com exceção daquela que se contempla. Mais ainda: esta única meditação que resta ao enamoramento em contemplação não é acerca dele, mas sim da pessoa amada, e ele, entregando-se a tal meditação, não está em si, mas fora de si, naquele que contempla e deseja.⁵³

Inquestionável é, assim, a importância do *logos* da experiência mística. Ela é memória do vivido na união e de todo o percurso místico. Isto significa, que nunca teremos a possibilidade de aceder diretamente a essa experiência mística, ela ocorreu num momento, dela o místico apenas nos fala sobre o que a sua memória consegue reportar.

Não é interesse do místico realizar, pela sua linguagem, uma crónica do que ocorreu. Este *logos* memorial é uma construção do todo humano do místico, não o relato objetivo, cronológico e científico de cada uma das experiências vividas. Não há, neste *logos*, o espaço laboratorial. Há, simplesmente, a razão de muito amar:

Porque é muito próprio de quem ama, desejar que o amado se lembre dele e do que por sua causa obrou e padeceu.⁵⁴

Oh amor divino, e amigo, ouvi esse coração, que se esquece já de seu degredo, e vos canta suavemente. Ouvi que a vós diz, a vós só diz: Quão suave és meu amor, quão formoso meu amigo, quão doce meu único pastor.⁵⁵

A experiência mística tem, evidentemente, uma outra dimensão na condição humana. Há uma anatomia do coração, uma regência do amor que determina todo o discurso místico, um divino intervindo numa relação. Nesta linha, Alvar relembra que os místicos empregam o diminutivo, porque o diminutivo emana afetividade capaz de levar o místico à transcendência.⁵⁶

Sabemos que a linguagem simbólica humana é mediadora de sentidos. O sentido é algo em que fundamentamos a nossa existência e é orientador de conduta, é a força

⁵² A. M. Haas, 1999, p. 67.

⁵³ Leão Hebreu, *DA*, pp. 200-201.

⁵⁴ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E VII*, p. 41.

⁵⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 144.

⁵⁶ Cf. M. Alvar, 1982, pp. 20-21.

que move a existência e nele se funda a raiz da ação humana. Por isso, o símbolo suporta toda a realidade vivida. Nas palavras de Bernard “o símbolo nasce do encontro entre o dinamismo do sujeito, que procura expressar a própria vida espiritual, e a realidade objetiva, que proporciona uma correspondência ao dinamismo vital. Quando se trata da vida espiritual, o dinamismo interior é análogo ao da vida natural, que procura imagens que correspondam ao seu modo de ser.”⁵⁷ São exemplos disso, a linguagem carregada de simbolismos como a *vela, o fogo, a água, o veado, a pomba, a noite, a abelha, o cortiço, o monte, as fontes, o arco, a seta*, etc. que encontramos nos místicos cristãos. E embebidos estão os místicos cristãos de uma linguagem simbólica e metafórica bíblica, em especial no Cântico dos Cânticos, em Oseias, Jeremias, Ezequiel, etc. Bayer, ao falar de São João da Cruz, exemplifica bem esta cumplicidade:

S. João da Cruz assimilou todo o vocabulário do *Cântico dos Cânticos*; está cheio do misticismo oriental e do simbolismo judaico. Para S. João, a imagem é uma ideia; toda a imagem que vale para o amor humano, vale para o amor divino. Para exprimir uma coisa humanamente, é preciso empregar a linguagem sensível. É um poeta que conhece os poetas profanos, mas faz poesias *a lo divino* que são, no fundo, *refundiciones*. (...). S. João da Cruz usa muitas parábolas bíblicas; Jesus expõe tudo por parábolas e portanto a poesia mística simbólica é autorizada com o exemplo divino.⁵⁸

Sem a expressão, pela linguagem, o gozo desfar-se-ia, o prazer não poderia ser perpetuado, a experiência não daria frutos. Inevitavelmente, o místico procurará nas palavras o que o íntimo não pode calar. Tecer este dizer é imperioso:

Não passou meu pensamento
De desejar de servir,
Sem vo-lo dar a sentir.⁵⁹

Autores há que fazem referência à dificuldade de o místico exprimir por palavras o vivido na experiência mística. (Baruzi, Carlos Silva, Velasco, Karen Armstrong, Maria Mancho, Evelyn Underhill, entre outros). Baldini, a propósito, dizia: “O falar do místico é um falar contra as palavras; quanto mais fala, mais se apercebe que tem à disposição uma língua morta, feita de palavras gastas; quanto mais tenta comunicar, menos se exprime.”⁶⁰ Realidade nada estranha à mística portuguesa, como nos relata, por exemplo, Manuel Bernardes:

Sua grandeza pode-se crer, pode-se esperar; porém não se pode declarar. Vence toda a eloquência, toda a imaginação, todo o conceito, todos os merecimentos de pura criatura, todos os desejos do coração humano, todas as comparações, e semelhanças, e símbolos, e hieroglíficos,

⁵⁷ C. A. Bernard, 1985, p. 1314. A mesma abordagem encontramos em Jean Ladrière, 1976, p. 204.

⁵⁸ R. Bayer, 1979, p. 126.

⁵⁹ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC, Mote*, p. 345.

⁶⁰ M. Baldini, 2005, p. 187.

todas as sentenças dos sagrados Doutores, todas as definições dos Teólogos, todas as contemplanções e excessos dos Varões extáticos, toda a inteligência natural das formas separadas.⁶¹

A suavidade e doçura destas palavras de nosso bom Senhor, e amoroso Pai Jesus Cristo: *Muito me custaram as almas, morri por elas, muito é necessário para eu condenar uma alma.* Verdadeiramente bem pode aqui a alma dizer ao Esposo, o que nos Cantares o Esposo dizia à Alma: *Favus distillans labia tua, mel et lac sub lingua tua*: Os vossos lábios são um favo destilando; debaixo da vossa língua estão preciosas veias de mel e leite.⁶²

Oh bondade inenarrável!⁶³

A formulação da vivência de união mística e seus efeitos exigirá sempre da linguagem a palavra perfeita, completa, abrangente. É impossível satisfazer-se com a carência e a ineficácia do dizer. É pedir à palavra que transite do percurso desde o sentido pelo próprio até ao não sentido por um outro, que o quer entender. Serão sempre aproximações, serão sempre experiências de carência de formulação, serão sempre analogias. A insuficiência de não encontrar as palavras certas, prende-se com o ser capaz de traduzir a forma do que se sente, a que Licciardo chama de *aveídeo*, quer isto dizer sem forma nem figura, sem tempo nem lugar, sem quantidade nem qualidade.⁶⁴ O texto de Santa Teresa d'Ávila exprime-o de forma sublime:

Aqui não há que sentir, senão gozar sem entender o que se goza (...) aqui a alma goza mais, sem comparação e, no entanto, pode-se dar a entender muito menos, porque não fica poder no corpo, nem a alma o tem, para comunicar aquele gozo (...) Como sejam esta oração a que chamam união e em que consista não o sei dar a entender. Isto declara-se na Teologia Mística. (...) O que é a união, já se sabe: é duas coisas divididas fazer-se uma. (V 18, 1, 2-3).

Poderemos ser levados, nesta ordem de dificuldade comunicativa mística, a enviesar esta perspetiva de uma linguagem que se entende como o *logos* de uma experiência intensa e não comum ao humano. Não a entendemos simples incapacidade, impossibilidade. O facto é que os místicos, na especificidade de cada um, encontram uma forma de comunicar o vivido.

Fomos já enunciando alguns dos processos de valorização estilística de que os místicos se socorrem, como a metáfora, a comparação, a metonímia, a imagem, etc. Contudo, a linguagem apofática (do grego *ἀπόφασις*) conquista no discurso místico um lugar especial. A ela recorrem os místicos, tendo como fundamento a conceção de que Deus não pode ser apreendido pelo pensamento, pela linguagem. Deus é o totalmente

⁶¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, E X*, p. 63. Cf., também, *S X*, p. 323; Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 75; Leão Hebreu, *DA*, p. 49.

⁶² Padre Manuel Bernardes, *LC II, O II*, p. 159. Bernardes referencia o livro Cântico dos Cânticos 4, 11.

⁶³ *Ibidem*, *S VIII*, p. 316.

⁶⁴ D. Licciardo, 1965, p. 220.

outro, indizível, transcendente, indefinível. É o peso do inacessível e do inefável sobre a limitação humana de entendimento e de expressão.

Os místicos vinculam-se, por vezes, à linguagem da não afirmação, do não-dizer. As raízes desta forma de discurso surgem num privilegiar da linguagem apofática, afastando como preferencial a linguagem catafática (do grego *κατάφασις*), a linguagem da afirmação, ou seja, a afirmação de um Deus criador do universo e de um povo “eleito”, um Deus que é salvador, bom, belo, etc.

Esta teologia apofática recebe de Plotino toda a sua influência, a mesma teologia que vamos encontrar também nos escritos dos Padres do Deserto, dos Capadócios, dos teólogos gregos, inspirados pelo neoplatonismo, de Pseudo Dionísio.⁶⁵ Na Idade Média, encontramos-a no Ocidente, na mística renano-flamenga (Mestre Eckhart, Taulero, Suso, Ruysbroeck), no Cardeal Nicolau de Cusa. Já no século XVI, esta linguagem apofática surgirá nos escritos de Santa Teresa d'Ávila, São João da Cruz.

Esta linguagem apofática representará, ela própria, uma mera opção resultante da consciência mística da presença do transcendente ou ela é a prova de uma dor afásica linguística, gritada em circunlóquios? Pondé responde a esta questão. Por um lado, diz-nos que simples termos que surgem como paradoxais são típicos de toda uma tradição negativa. Mais, ainda, a noética apofática não é um puro exercício de chegar à razão pela razão, mas é essencialmente uma noética que urge no vivencial, nela habita e nela se encontra:

(...) a noética negativa é um privilégio particular de quem experimentou o ‘estar em Deus’...a noética apofática não é o resultado de um método que pela razão se chega além da razão, mas sim se um conhecimento revelado *vivencialmente* que transforma (*metanóia*) o *nous* da mística levando-a a um discurso que se materializa como uma maiêutica negativa. É pela presença de Deus diante do campo de realização cognitiva que se dá a ascese apofática. Trata-se de uma experiência linguística que fala de uma superação da linguagem pela *catástrofe* que esta sofre ao ser despedaçada contra aquilo que é irrepresentável (logo, funda-se uma *consciência* dessa irrepresentabilidade. Não há simetria epistémica entre ela (a noética negativa) e os ‘oficiais de Deus’ excluídos da experiência. (...) O místico não fala a partir da sua condição criatural, mas sim da *violência* que esta sofre devido a visita daquilo que não cabe na sua natureza. O discurso negativo tem como estrutura a ideia de rutura, só que esta rutura, é uma forma de *imperativo* epistémico: Deus, por ser ‘extralinguístico’, e pelo facto do místico ter ‘estado’ nesse espaço ‘extralinguístico’, a narrativa apofática falará de uma antropologia, por sua vez, apofática. A *consciência* mística caracteriza-se pela narrativa de uma descontinuidade psicológica em sentido naturalista, o místico não *crê* em si mesmo porque não se constitui *eidos* e porque, acima de tudo, não sofre da *angústia* de referência semântica, o que é um modo de descrever seu gozo: liberta-se do imperativo semântico.⁶⁶

⁶⁵ Cf. W. Johnston, 2003.

⁶⁶ L. P. Pondé, 2003, pp. 83-84 e 87. O discurso místico, diz ainda, Pondé, “habita a consciência da *fronteira* do nome, e é precisamente aqui que se dá a consciência maiêutica: o não místico anda por

A teologia apofática não abisma o discurso místico, mas estende uma ponte entre o *Theos* (Deus) e o *anthropos* (homem); entre o *logos* desejoso de se anunciar e o *logos* desejoso de falar desse desejo concretizado humanamente:

A teologia negativa propõe um método do silenciamento da palavra, do olhar indiscreto que pretendia introduzir-se no espaço sagrado do mistério. O silêncio apofático pressupõe o silenciamento purificador das paixões, ...Este silenciamento da palavra e das paixões é condição para um outro tipo de dizer, um dizer como *memória* e como *narração*. (...) Assim, a teologia apofática, ao mesmo tempo que evoca os limites da linguagem, aponta para outro tipo de conhecimento, narrativo, simbólico, estético. A palavra que se cala, a visão que se recolhe oferecem-se como condição para ver e sentir melhor, para um ver de quem segue, de quem percorre um caminho deixando-se levar, de certo modo como Moisés (Cf. Ex 33, 20-33). A teologia torna-se assim epifania, ou seja, revelação da beleza e da grandeza de Deus (...).⁶⁷

Após a experiência mística, a palavra – dita, falada, escrita – ganha a marca dessa nova dimensão intelectual, uma vez que, ao dizer das suas impressões pessoais, preenche, a partir da sua natureza lógica, o intervalo entre o ato e o momento seguinte, entre o acontecido e a síntese intelectual, entre o mais íntimo e o social, entre o eu e o tu, entre o vivido e o desejo de viver novo momento – transformando-se num novo *aqui e agora* – a memória presente, logo já uma nova experiência. A palavra como memória *referencia* e *significa* o vivido. Os escritos de São João da Cruz espelham isto mesmo, no entender de Baruzi:

Os poemas escritos por João da Cruz supõem um esforço por recuperar, através de um tema lírico, um acontecer psíquico. E uma vez estruturado, o mesmo poema aparece como um objeto estável, mais sólido, que a experiência fugidia. Reflexo dessa experiência, não existe senão por ela, apesar de que é no contínuo que nos ajudará a voltar à experiência (...) A sua obra (S. João da Cruz) é o prolongamento do que ele experimentou pessoalmente, e não terá lugar nela nada do emanando artificialmente dos livros.⁶⁸

Por isso, o *logos* místico retira do momento toda a forma da sua originalidade, num nunca mais esgotar-se de símbolo e de metáfora. Ela é tempo e eternidade, ela é espaço circunscrito e universo, ela é individual e universal. Se quisermos, ainda, e recorrendo às palavras de Carlos Siva, “a metáfora temporal, o símbolo espacial, a imagem ontológica e a alegoria consciente, encontram-se reconduzidas a este *sem tempo, sem espaço*, sem densidade substante, e sem limite subjetivo, que é o signo em

caminho nos quais, na realidade, vaga às cegas (o caminhar cego em oposição ao caminhar da consciência mística é uma expressão que o autor recupera de Mechthild Von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit*, Livro VI, cap. XXXI, linha 1 e segs., ed. Neumann, Artemis Verlag, München, 1990, entre outros trechos), tateando no vazio, entre o espelho e o uso.” (p. 88) (...) Será precisamente a presença contínua de Deus, descrita pelo místico, que estabelecerá a *diferença ontológica* entre a mística e o niilismo em si. Há uma *escatologia* cognitiva e epistêmica que constitui estruturalmente a consciência apofática.” (p. 89).

⁶⁷ J. J. Farias, 2007, pp. 74-75.

⁶⁸ J. Baruzi, 2001, p. 256.

que a linguagem da mística se esgota a si mesma no toque místico-simbólico da linguagem.”⁶⁹ Efetivamente, o *logos* místico tem vocação de eternidade e presença.

O *logos* místico tece na memória do vivido, pelo místico, na sua corporalidade e na sua mente, uma síntese comprometedora. Compromete-o, no sentido em que este *logos* o leva a assumir uma responsabilidade, o revela. Não apenas porque expõe a intimidade do místico, mas, também, porque há, por parte do místico a consciência da diferenciação do seu *logos* do *logos* do homem não místico. Não que se trate duma diferenciação por superioridade mas, porque o coloca ao nível da singularidade da experiência humana e da espiritual. Um *logos* que, naturalmente, terá de traduzir as experiências do corpo, sejam elas o *beijo*, o *toque*, o *abraço*, o *odor*, o *êxtase*, a *ferida*, etc. Neste sentir, cria o místico as metáforas, nasce o erotismo e a expressão do mesmo.⁷⁰

Não esqueçamos a natureza da relação mística. Ela é por excelência uma relação de amor. Um amor mergulhado num útero mental humano; Deus amor que penetra o coração do místico que está ardente deste mesmo amor. União que une as duas dimensões de amor numa só; enquanto um é, por definição, Deus, enquanto o outro é, por experiência, sujeito humano. Não restam dúvidas a Deschner:

O místico quer ser absorvido pelo ‘Absoluto’ da mesma maneira que o amante pelo amado. (...) A mística não é concebível sem o erotismo. A linguagem destes extáticos extraviados está salpicada de metáforas de intensa carnalidade e os seus componentes eróticos não podem ser marginalizados – nem sequer minimizados – com o só declarar que nenhuma pessoa é capaz de eliminar a componente sexual de uma relação e tão pouco da relação com a divindade (...).⁷¹

Esta realidade diferencia-o do discurso teológico. O discurso teológico é um discurso analógico, com métodos específicos, onde a fenomenologia, a hermenêutica, a ontologia e a exegese se colocam ao serviço da reflexão e apresentação das verdades da fé. Um discurso fundado no texto sagrado e na tradição, surgindo estes como as palavras por excelência e orientadoras do discurso do teólogo.

Destas palavras, o teólogo constrói as suas, procurando reinterpretar a fé nos contextos históricos, procurando ligar o literal com o espiritual, procurando atualizá-la na dimensão sacramental, procurando pastoralmente que a fé revelada habite a cultura,

⁶⁹ C. Silva, 1986, p. 151.

⁷⁰ Cf. J. Kroll e B. Bachrach, 2005. Estes autores entendem que as metáforas utilizadas ao serviço da linguagem mística se baseiam nas experiências do corpo, sendo estas opostas ao que normalmente se tenta exprimir sobre as experiências transcendentais; Cf., também, R. E. Pires, 2007, p.143.

⁷¹ K. Deschner, s.d., p. 111.

humana, na orientação ecuménica e participar na construção do reino de Deus, no meio dos homens do seu tempo, através da palavra social atualizada e interveniente.⁷²

Diferente deste discurso objetivamente estruturado, especializado, o discurso místico centraliza-se na experiência vivida, numa experiência singularmente vivida, distante da necessidade de prova da verdade da sua fé, da historicidade dos factos, da sua cronologia. Por isso, Haas afirma: “o poetizar surge de um conteúdo extático da loucura.”⁷³ A cercania entre a experiência de Deus e a expressão poética encontra explicação na “crise comunicativa do místico”, como escreve Haas.⁷⁴

Do místico, o desassossego profundo e constante de que, das imensas palavras, algumas haja que perpetuem a presença no seu coração a experiência do divino:

Os versos, que cantei importunado
Da mocidade cega a quem segui,
Queimei (como vergonha me pedia)
Chorando, por haver tão mal cantado.

Se nestes não ficar tão mal desculpado
Quanto o mais alto estilo requeria,
Não me podem negar a melhoria
Da mudança, que fiz d’um n’outro estado

Que vai que sejam bem, ou mal aceites?
Pois os não escrevi para louvores
Humanos, pelo menos perigosos

Senão para plantar em frios peitos
Desejos de colher divinas flores
A’ força de suspiros saudosos.⁷⁵

Uma linguagem que nasce da vida pessoal do místico, da sua espiritualidade e da ânsia da nova presença do divino. O *discurso* místico é o *logos* que surge do casulo do desejo da visita do absoluto ausente e do gozo da visita deste mesmo absoluto presente: o Deus amado.

Esta alternância marca o batimento cardíaco do *logos* místico. Esta alternância sofrida e gozada faz do místico não um teólogo, mas um criador da palavra, simbolicamente metafórica e intensamente erotizada.

Estarriol diz-nos que “os místicos, tão frequentemente em oposição com os detentores das ‘verdades religiosas’, oferecem-nos em troca a expressão de uma experiência, de uma vivência íntima, sobre a qual falam e escrevem, que constitui o

⁷² Para uma leitura dos métodos utilizados em Teologia, Cf. *Síntese dos Métodos em Teologia*, in Revista *Didaskalia*, XXXIX, 2 (2009).

⁷³ A. M. Haas, 1999, *Nota 3*, p. 149.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁵ Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Soneto I*, p. 57.

ponto de partida de uma criatividade criadora, geralmente no terreno da linguagem, mas também se faz acompanhar de uma atividade que está na origem de fenômenos sociais de alcance histórico.”⁷⁶

Daqui, nascem como explosão da sua experiência mística o engenho notável de uma linguagem que confrontada com o “não saber como dizer o não dizível”, eleva a linguagem comum ao seu mais alto nível. Transcendência de uma linguagem, transcendência de uma experiência. Vejamos como.

A linguagem dos místicos insere-se num casulo que contém determinados componentes: a personalidade do sujeito, a experiência humana e mística, a significação dada a estas experiências, o desejo, a fé do sujeito místico, a biotipologia da relação com o divino, o conhecimento do divino, a interiorização, as sínteses entre o objetividade e subjetividade, e as tipologias de vinculações ipseidade alteridade. Constrói-se o humano através da linguagem e constrói-se linguagem através do humano. A liberdade inerente a cada uma destas dimensões traz ao tempo figurações da existência inacabada. Certos estamos de que aprofundando a linguagem, sobretudo a linguagem religiosa mística, estamos a aproximarmo-nos da intimidade e complexidade do significado do humano. Aportar a linguagem mística à existência humana é, por um lado, ancorar nos seus sentimentos, na sua intuição, na sua imaginação, nos seus sentimentos, emoções e afetos, no seu conhecimento e crenças e, por outro lado, é visitar o próprio potencial da criatividade do pensamento.⁷⁷ Transparência de existência e desejo de transcendência a desenvolvem e esteticizam o humano e a sua linguagem. Transparência de experiência e gozo de transcendência constroem e exponenciam o humano e a sua linguagem. Não há fronteiras que separe estas duas grandes realidades, antes, elas denunciam-se numa cumplicidade apaixonante. Assémat afirma que “a linguagem desenha em cada homem uma imagem de Deus. Enquanto imagem, é representação mental, e portanto, podemos confundir e relacionarmos com esse fantasma que chamamos Deus em lugar de com o Mistério amoroso de Deus, inabarcável para a mente humana”⁷⁸. Por seu turno, Juan Estrada sublinha que “na realidade as imagens da divindade dizem mais sobre aqueles que as propõem e

⁷⁶ C. Estarriol, 1993, p. 191.

⁷⁷ Assémat relembra que “a linguagem – padrões, conteúdos, pausas, sintaxes e tons – é simultânea às representações mentais deduzidas da experiência do mundo e é igualmente detonadora de estados de ânimo, experiências e condutas.” (2000, pp. 90-91). Assémat escolhe, ainda, as palavras de Bandler e John Grinder, que afirmam que com a linguagem “representamos o mundo e, simultaneamente estamos a criar um modelo da nossa experiência, tendo subjacente as próprias percepções que temos do mundo”. Para estes autores, não existe uma experiência pura, anterior a toda a linguagem. (Cf. *Ibidem*, p. 111).

⁷⁸ *Ibidem*, p. 91.

defendem do que sobre Deus mesmo”.⁷⁹ Logo, a linguagem diz e constrói o humano e o divino, na consciência clara que o divino se lhe revela e torna presente.

Defendendo, como tantos outros autores, o facto de a linguagem religiosa ser uma linguagem simbólica, comunicativa, testemunhal, experiencial, Estrada salienta que “uma das funções da religião enquanto linguagem interpretativa da existência humana é manter esta aberta ao futuro, relativizar todas as ideologias e questionar as instaurações intramundanas de etapas finais da história. A linguagem da transcendência serve de instância crítica a todos os saberes imanentes que se apresentam como definitivos e finais, e se apresenta a si mesmo como teologia negativa sobre Deus. As religiões realizam a finitude humana, a ânsia de Deus e o seu carácter transcendente e não manipulável.”⁸⁰

A linguagem mística funde-se no ciclo vital humano, nas múltiplas experiências existenciais e no ciclo vital transcendente, em múltiplas interdependências da linguagem humana e das suas experiências. A idiossincrasia da linguagem mística prende-se com este êxodo de intimidade para um retorno ao encontro do outro.

O místico apesar de acompanhar a capacidade poliglota inerente a todo o ser humano⁸¹, ultrapassa esta genética, fundindo-lhe uma competência inigualável. Num triedro de ser, de experiência e de transcendência, explode o que de mais criativo se pode realizar. É, aqui, que na mística a possibilidade ultrapassa a realidade, o inesgotável se torna princípio, o inefável se torna nomeável. Circuncida-se a linguagem normal, para dela chegar ao intrínseco do humano e ao desejo do divino. E todo este triedro, a linguagem mística não só oferece uma diegese da humanidade como presenteia uma permanente analepse e uma prolepse do ser homem – uma anacronia mística.

Propomos, assim, através dos *logos* da linguagem da experiencia mística esventrar o melhor que a mística revela do mistério da relação humano-divino. Colocamos, neste ponto, em transparência, os recursos linguísticos ou os tecnicismos e

⁷⁹ J. A. Estrada, 2003, p. 13.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁸¹ No entender do Duch, “o ser humano é sempre e em todo o lugar um possível poliglota porque a sua humanidade, para poder expressar-se adequadamente, necessita de diversas formas comunicativas que, como uma espécie de revelação, ponham a descoberto os distintos níveis que a configuram e lhe dão vida.” (2001, p. 233).

simbologia místicas, na expressão de Mancho⁸², como toda a qualidade poética – uma qualidade sinfónica, como a designa Assémat.⁸³

Um primeiro ponto claro, neste *logos* da linguagem mística é a sua realidade de *linguagem experiencial*. A linguagem dos místicos decorre de uma experiência absolutamente nova com Deus e das suas implicações ônticas e sociais. O vivido e o significado do vivido apelam a uma tradução em palavras humanas. Mas, a própria linguagem acompanha a experiência, implicando-se mutuamente, linguagem e metacsciência:

(...) não existe uma experiência pura, anterior a toda a linguagem. Sem a presença de algum tipo de linguagem a experiência não seria humana, se perderia no reino pré-humano do não consciente. A experiência mística, como toda a experiência humana, exige, para existir como tal, aflorar à consciência. E isso acontece justamente na linguagem. Por isso a linguagem não é uma espécie de tradução em sons ou em signos gráficos de algo previamente vivido. É parte do momento originário da experiência.⁸⁴

Noutra perspetiva, se bem que complementar, a linguagem mística experiencial é a dimensão humana da não-solidão, do não-enclausuramento místico. Se pensarmos que a linguagem é *zōē* (vida) da experiência, podemos entender melhor como linguagem experiencial torna-se, assim, o selo da própria existência da experiência mística. Não apenas porque a torna comunicável, mas simplesmente porque é auto-expositiva de intimidade e de transcendência. Anulando a lógica normalizada do *contar algo* conhecida e utilizada pelo comum dos humanos, o escritor místico constrói uma linguagem experiencial num *stigmē do agora (instante, ponto, momento)* mesmo quando há uma conjugalidade passado-presente-futuro. Por isso, todo aquele que entra em contacto com esta linguagem fortemente experimental, percebe o quanto ela é mais do que um simples “era uma vez”, mas se transforma tão simplesmente, numa linguagem-convite, porque a sua experiência mística é sempre oferta:

⁸² M. J. Mancho, 2004, pp. 219-246). “Como é próprio das linguagens especializadas, afirma Mancho, os tecnicismos estão formados muitas vezes por unidades pluriverbais, constituídas por um núcleo de um sintagma seguido pelo seu adjacente” (pp. 222-223). O autor dá a título de exemplo de tecnicismo místico a contemplação, pois ela é capaz de receber especificações sémicas, como contemplação infusa ou contemplação purgativa. (Cf. p. 223). Mancho deixa claro, também, que “na sua impotência o místico se vê obrigado a estender o leque das libertações do sistema da língua e a recorrer, como única solução aproximativa, à palavra poética. A analogia entre a linguagem mística e a língua do poeta, por conseguinte, é um fenómeno inevitável, cujo ‘valor estético dependerá da capacidade artística do sujeito, dos seus dons estéticos e não dos seus dons místicos’.” (p. 234).

⁸³ M. L. Assémat, 2000, p. 25.

⁸⁴ J. M. Velasco, 2009, p. 59; Cf, ainda, p. 62.

E quem a alcança [tranquilidade], em lugar de tumulto, tem repouso, por estrépito, tem silêncio por multidão, tem a si mesmo: e tem a Deus, a quem mais que a si ama: e com ele fala e conversa.⁸⁵

[O Deus amante] pede que tomes grande amizade com as minhas palavras.⁸⁶

Construída ainda, a partir da experiência surge a *linguagem testemunhal*, pois da experiência brota o testemunho, numa consequência de consciência dessa mesma experiência. Por isso, a linguagem mística é auto-implicativa, testemunhal. Ela é auto-implicativa porque “o sujeito fala sempre na primeira pessoa, inclusive quando evita o género autobiográfico. (...) o sujeito entra em jogo no seu enunciado”.⁸⁷

A relação exige, por natureza, a abertura dos intervenientes; por outro lado, o mundo é ávido de escuta de experiências. O místico compromete e compromete-se com o mundo e com os sujeitos individuais, no testemunho que faz. O testemunho dado, através da sua escrita e da sua ressonância exterior, interrogará sempre o outro na sua dimensão de transcendência. Logo, o testemunho é inquietante. Expondo-se face ao mundo, o místico fá-lo, não por necessidade de uma garantia de credibilidade, mas porque a própria subjetividade dá-lhe a dimensão de liberdade. Esta é a natural formação do discurso testemunhal místico: livre, intenso, afetivo. Ninguém, porém, será capaz de compreender o seu testemunho, se não se envolver no seu estado afetivo. Paul Evdokimov referia-se ao ícone, dizendo que a ação do artista “é a última flecha do *eros* humano, enviada ao coração do mistério.”⁸⁸ Sem querermos retirar esta expressão ao grande valor do ícone, o mesmo podemos dizer da linguagem mística, enquanto obra singular do artista místico:

Oh bom Jesus, (...) eis-me aqui, recebei-me Senhor, nesses braços pois me chamais: dai-me esse amor (...).⁸⁹

E isto [exercício de recolhimento espiritual] não há de ser como por cumprimento, mas com sentimento, indo-lhe o coração, pelas palavras, levantando afetos, e fervor.⁹⁰

Minha alma te pronuncie,
Em acatado amor, e alto júbilo (...).⁹¹

Os versos, que cantei importunado
(...)
Pois não os escrevi para louvores
Humanos, pelo menos perigosos, /

⁸⁵ Frei Heitor Pinto, *IVC II, DTV*, p. 168.

⁸⁶ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 209.

⁸⁷ J. M. Velasco, 2009, p. 57.

⁸⁸ J. C. Otero, 2012, p. 35.

⁸⁹ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 221.

⁹⁰ *Ibidem*, *TJ I*, p. 17.

⁹¹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 267v. Tradução nossa.

Senão para plantar em frios peitos
Desejos de colher divinas flores
À força de suspiros saudosos.⁹²

A linguagem mística é o êxodo do próprio ato da experiência, é a saída do silêncio e do anonimato. Nesta saída, neste êxodo, ela transforma-se num discurso sobre o ser. O místico aspira ao princípio do dizer que é a sua experiência para que o testemunho mais do que uma mera logomaquia se transforme na afirmação do sujeito místico na comunidade humana e na relação transcendental que o define. “A realidade não pode ser puramente objetiva (estamos nela) nem meramente objetiva (transcendemos)”, diz-nos Panikkar.⁹³ Logo, o testemunho existe a partir do facto de sermos seres pensantes e de sermos seres linguagem. A consciência operada sempre a partir da relação com o divino, que impossibilita ambiguidades, tal como espelha a mística portuguesa:

Geral iniquidade, mal inquieto, e mortal veneno é a língua, com ela louvamos a Deus, e vituperamos os homens, que são imagem e semelhança sua. De uma mesma língua sai a bênção e a maldição; não rebentando de um olho da mesma fonte água doce, e amargosa.⁹⁴

O frente a frente relacional é palavra e só assim é ser individual e autónomo. Só assim é-se princípio e ponto de chegada comunicacional.

Nesta ordem de ideias, há uma *transgressividade na linguagem mística*. A mística coloca-nos perante a interrogação dos limites e fronteiras do humano. Esta natureza experiencial de vida estende a relação para horizontes além da evidência. A dimensão da experiência de amor do e pelo divino questiona, na sua raiz, quer a linearidade, quer a conformidade, quer, ainda, a expectativa da noção de relação estabelecida pelas comunidades humanas. O místico cristão experimenta na sua corporeidade as noções de relação não enquadradas no desenho dos pontos cardeais. Ela é mais profunda que um simples centro do eixo, como as larguras e as alturas não medem os “abraços” do divino. A ação de Deus, por um lado, não se encaixa nos quatro pontos cardeais, como a resposta humana não se esgota nos banais instrumentos de chamamento do seu Deus. Nesta ordem de ideias, a linguagem do místico rompe, genuinamente, com as palavras e as formas de uma experiência comum amorosa. Não a ignora, mas eleva a expressividade do seu dizer apaixonado ao não-limite. Os recursos que utiliza ganham uma profundidade inquietante; os estilos que cria potencializam a

⁹² Frei Agostinho da Cruz, *OFAC*, *Soneto* I, p. 1.

⁹³ R. Panikkar, 2008, p. 51.

⁹⁴ Frei Amador Arrais, *D, D I, QECM*, p. 55.

própria linguagem; as transgressões que realizam alertam os criadores de palavras que, em termos humanos, ainda chegou a hora do esgotamento do dizer.

De facto, a transgressividade da linguagem mística prende-se com a “constante tendência de levar o sentido primeiro dos vocábulos até ao limite da sua capacidade significativa e na utilização simbólica de todos eles.”⁹⁵ Há um inevitável choque energético entre a limitação da linguagem humana e a criatividade. Transgride utilizando atos verbais comunicativos e não comunicativos.

Além do mais, uma questão inquietante, e que facilmente salta da leitura dos textos místicos, é a de nos interrogarmos sobre a geografia dos termos místicos. Por vezes, sem conta, temos a impressão que o mundo da mística cabe num simples corpo humano, tal como o místico o entendia na época. Podemos, assim, falar de uma *linguagem corpórea*. Mas é o humano que desenha a experiência mística ou a experiência mística delinea o humano, podemos interrogar-nos ainda?

A relação humano-divino parece acontecer nos sentidos, estímulos e recetores do humano: contempla-se, escuta-se, toca-se, prova-se, cheira-se, sente-se, percebe-se no tempo, no espaço, no dentro e fora de si mesmo. A relação não abdica, ao que tudo indica, de nenhuma das partes do corpo. Corporaliza-se o espírito na divinização do corpóreo. Por isso, a mística é vida real, acontecida nos instantes do espaço vital de cada um.

Se pensarmos na dimensão de centralidade, interioridade, habitabilidade divina, morada, união, centelha, sede de intimidade amorosa...o coração torna-se o órgão eleito, a metáfora ideal. Para a postura de estar *frente* ao seu Senhor, o místico elege o prostrar-se por terra, o curvar corporal, o fechar dos olhos e o contemplar, a genuflexão; um inclinar amoroso.

O místico aplanar a sua corporeidade para que o espírito do Deus amado repouse sobre ele; desarma as suas forças para que ele atue no seu ventre; fecha os seus olhos para que o amado se torne transparente, logo passível de contemplação; dobra os seus joelhos para que o seu amor se possa declarar... E, verbaliza, o quanto o Deus amante é incansável no mesmo cativar, chamar, apoiar, amar, etc.:

E ele [Deus] é tão misterioso, que, não o chamando nós, ele é muitas vezes o que nos chama, para nos valer (...).⁹⁶

A isto atiram todas aquelas divinas palavras suas, com que dilata nossos corações, e os levanta às coisas soberanas, e nos assegura que nada nos falta.⁹⁷

⁹⁵ J. M. Velasco, 2009, p. 53.

⁹⁶ Frei Heitor Pinto, *IVC III, DVA*, p. 76.

O místico, porém, extrai da sua relação com o mundo, tal como o conheceu, um o léxico imenso, dispondo-o ao serviço da sua linguagem. Este léxico goza da extensão da mundividência e da criatividade do místico que a utiliza. Lexias geográficas, biológicas, zoológicas, astrológicas, culturais, ...enfim, um inesgotável vocabulário que num só ato de genialidade consegue extrair a via *pulchritudinis* do mundo e do divino.

Assim a sua corporeidade vivida torna-se, no que à linguagem mística diz respeito, o referencial axial da imanência e transcendência. Surgem, a partir desta realidade, as expressões de orientação alto, baixo, profundo; em expressões de movimento: entrar, sair, subir, baixar; de expressões de finitude e infinidade.⁹⁸ Atendendo ao campo específico da linguagem no contexto relacional com o divino, podemos observar a importância e frequência dos verbos chamar, bradar, escutar, ouvir, dar orelhas para, ter notícias, pedir, revelar,⁹⁹ sendo que há em todos eles uma marca vincadamente afetiva, como podemos, por exemplo apreciar na expressão de Tomé de Jesus:

Mas o amor que me pedíeis que vos ouvisse, abra essas divinas orelhas, ao que agora roga, e brada, e pede vossa ajuda.¹⁰⁰

Se o artista místico procura no coração e na mente a construção da sua discursividade, no mundo, então, descobre o manancial incontável de símbolos com que escultura a sua discursividade.

O simbolismo denuncia, na sua idiossincrasia, a condição de existência humana e das suas naturais e vitais relações com o meio e com o universo em geral. Queremos afirmar com isto, que há uma concomitância e uma interdependência entre existência e simbolismo, entre experiência e simbolismo, entre relação do *eu* e construção simbólica, entre metaconsciência e simbolismo. O símbolo, no entanto, não substitui a existência, não está *em vez de*. Na sua existência absolutamente inviolável, natural da sua condição e genuinidade, o símbolo é, ele mesmo, inesgotável na sua aplicabilidade. Nunca o símbolo pode conter toda a existência, como a existência não poderá nunca conter em si todos os símbolos, por causa da sua dinâmica e versatilidade. Ambas as realidades guardam mistérios e potencialidades não reveladas entre si. Medeia-as, sempre a genialidade do “criador de símbolos” e o experimentador da vida. Para Baruzi, um

⁹⁷ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 172.

⁹⁸ Cf. J. M. Velasco, 2009, p. 60.

⁹⁹ Cf., a título de exemplo, Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 162; 183; 354; Padre Manuel Bernardes *LC II, D XIV; LC II, D XV*, p. 387; Frei Heitor Pinto, *IVC II, DVS*, p. 71.

¹⁰⁰ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 266.

símbolo quase nunca se realiza na sua essência. Contudo, reafirma ainda Baruzi, “um símbolo, que nunca é uma tradução, tão pouco pode ser nunca traduzido” pois, há símbolo sempre que não se de uma comparação entre um mundo de imagens e um mundo de ideias”¹⁰¹.

O estatuto de implantação de dimensões meta-conscientes no ser humano cabe ao símbolo, uma vez que este é responsável por delinear, no próprio sujeito criador, a possibilidade de transgredir a normalidade das conexões, o conhecido pela consciência, assim como as expectativas pré-estabelecidas. O simbolismo desfrutando da liberdade espanta na novidade. Terraqueamente construído, goza de universal criatividade, pois erigido a partir da sinestesia humana traça a transposição do possível, como limite. A catalisação de que o simbolismo é capaz encontra no humano a fecundidade de si mesmo.

Esta vulcanicidade de oportunidades ejetadas pela criatividade humana e o simbolismo reclama ao humano a sua própria transcendência. É pelo símbolo que se realiza a aproximação ao divino, porque simplesmente pelo símbolo o divino penetrou no cerne do entendimento humano. Nos símbolos e na poesia, relembra Assémat, coincidem a experiência natural e a linguagem, o homem e a palavra.¹⁰² Por isso, ao símbolo é-lhe exigido essa natureza de veracidade e de profundidade. Por outro lado, o místico encontra no simbolismo a sua “costela” que preenchendo de palavra traduz o diálogo divino-humano, humano-divino. O símbolo “é a linguagem radical, originária” da experiência fundante-fundada em que, precisamente graças ao símbolo, o místico toma consciência da presença não objetiva”, sublinha Velasco. E mais acrescenta: “o símbolo seria, pois, a palavra fundamental da experiência mística na qual se revela e realiza a relação com o ser que constitui ao ser do homem e que se expressa, segundo as tradições, como abismo sem nome, como absoluto, como pessoa, como amor.”¹⁰³ A relação vive ela própria desta simbologia linguística, sendo ela elo comunicacional e comungacional do místico face ao outro. Por isso, a simbologia para além das suas potencialidades e veracidade produz consequências, consequências estas que terão de ser reais e evidentes.

¹⁰¹ J. Baruzi, 2001, pp. 338-339.

¹⁰² Cf. Assémat, 2000, p. 79.

¹⁰³ J. M. Velasco, 2009, p. 62.

Um símbolo místico que não chegue a fazer-nos sentir, mesmo dentro da cadência de imagens, a fundura da experiência, não é mais do que um pseudo-símbolo. O verdadeiro símbolo adere-se diretamente à experiência. Não é a *figura* de uma experiência.¹⁰⁴

Esta dialética de compromissos experiência-símbolo espacializa-se num interior místico e ejeta-se numa intersubjetividade incontrolável. O que está em causa é o que a práxis de uma linguagem mística denota. Sabemos que a experiência mística desliga-se, subtilmente, do *já dito* e do *já usado* – exigida pela natureza da inefabilidade e pela intensidade da experiência vivida – procurando novos termos, novas criações. O símbolo surge neste exercício, como a via capaz de mudar estados de ânimo e de mudar o ponto de percepção do sujeito.¹⁰⁵

Recusa de uma normalidade ou de um apofatismo exclusivo, o místico constrói uma linguagem simbólica capaz de se aproximar e superar a poesia por si mesma como confrontar o sujeito humano das fronteiras da sua génese. É exatamente aqui, que a linguagem mística questiona qualquer um dos seres humanos sobre qual a pátria da sua existência: a estância terráquea e cerrada da linearidade da vida ou o caminho insondado e aberto ao divino.

A poética percorre um universo sem limites. A experiência mística dá-lhe a transposição desses limites. Inconformista, desafiante, afetiva. Ela recheia-se de exclamações, orações, gemidos, figuras estilísticas, descrições, exortações, etc. Existe uma estética da linguagem mística? É legítimo perguntar.

Francisco Fermín afirma que “a expressão artística já manifesta em si mesma a profunda dimensão espiritual do ser humano.”¹⁰⁶ E mais diz:

O artista e o místico têm muito em comum. São pessoas de experiência do Mistério escondido. (...) Sentem com o acontecer da história, da natureza, da vida do homem; e necessitam – quase como uma exigência vital – transmitir, contagiar aquilo que eles percebem e vivem...O artista e o místico não são só testemunhos de um ‘acontecer’, mas apóstolos da beleza escondida, ou melhor da beleza que talvez nossos olhos não são capazes já de perceber.¹⁰⁷

A estética da linguagem mística existe, porque existe vida de intimidade. Fonte desta estética, a intimidade leva ao rompimento com o que é banal e gera criatividade. As experiências genuínas reclamam sempre ao humano aquilo que é autêntico e único. É desta verdade que nasce a estética da linguagem mística. Sem hesitações Otero

¹⁰⁴ J. Baruzi, 2001, p. 340. Velasco, seguindo a linha de G. Morel, repete esta potenciação ao afirmar que no símbolo, “se manifesta a experiência do real que perseguem o místico e o metafísico, experiência que se expressa na linguagem e, primeiramente, na condição simbólica da linguagem, lugar de encontro do material e do metafísico, do som e do sentido, do sentido e da realidade.” (J. M. Velasco, 2009, pp. 62-63).

¹⁰⁵ J. M. Velasco, 2009, p. 53.

¹⁰⁶ F. J. S. Fermín, 2012, p. 8.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

sublinha que “a criatividade sagrada baseada e inspirada na revelação e na experiência contemplativa, ressaltará ao autor principal sobre a autoria do homem considerado secundário. Por isso, quando uma obra se orienta para a sacralidade, a paternidade do artista perde protagonismo em favor da fonte de inspiração divina e do destino sagrado da obra”.¹⁰⁸

Não se criam cópias, como não se imitam experiências. A própria criatividade e originalidade da obra literária mística produzida contém os segredos do seu artista; contém os seus solilóquios assim como a licença de acesso, por ele dada, aos seus sibilinos relacionamentos e encontros, tenham os nomes que eles tiverem. Ao que se encontra com a obra criada, cabe-lhe o perscrutar desse mistérios que transudam na obra. Assim, a obra literária mística é encontro secreto de sibilinas experiências. Não apenas encontro a dois, mas encontro de encontros, seja do leitor seja do próprio artista. Vejamos o testemunho de M. Magdalena del Espíritu aquando da pergunta a São João da Cruz sobre a genialidade da sua escrita:

Causando-me admiração a vivacidade das suas palavras [o caderno de Beas], e a sua formosura e subtileza, perguntei-lhe um dia se lhas dava Deus aquelas palavras que tanto compreendiam e adoravam, e respondeu-me: Filha, umas vezes me as dá Deus e outras as buscava eu.¹⁰⁹

A arte do dizer coloca questões mais diferenciadas na componente mística. Consciente da sua realidade vivida, impregnada do divino, o místico consciencializa que a sua linguagem se socorrerá de dimensões estéticas não evidentes. Espontaneamente, perceberá que a linguagem mais próxima é a expressão artística e poética. Sabe que a estética o libertará da mera objetividade e do puro racionalismo do dizer e o lançará para o inefável do dizer. A própria dimensão estética é sempre o que há de mais inefável no artista. Isto é, a estética é essa dimensão humana da libertação das correntes do banal e do já dito; aquilo que é *exposto* um pequeno véu dos muitos que a experiência ainda não comunicou. Logo, a linguagem mística, sendo “ontológica e não só epistemológica”¹¹⁰, criará o incriado, sendo original na sua expressividade. Há uma “afinidade entre a mística e o *idioma artístico*, e em especial o *poético*. Ambos são linguagens simbólicas” e mais acrescenta Panikkar:

No entanto, a autêntica mística não renuncia à racionalidade ainda que pretenda transcendê-la. A diferença do idioma artístico, a linguagem mística não se contenta só com a realidade subjetiva, mas aspira também a uma certa objetividade – ainda que inseparável da subjetividade. O idioma poético descreve estados de consciência e não pretende outra realidade que a dos mesmos estados de consciência ... O idioma místico pretende que estes estados da realidade humana

¹⁰⁸ J. C. Otero, 2012, p. 33.

¹⁰⁹ Biblioteca Nacional de Madrid, fol. 2 v. *Manuscrito* 112944, p.132.

¹¹⁰ R. Panikkar, 2008, p. 57.

descrevam também estados da realidade mais além da realidade subjetiva. A intencionalidade do idioma poético, ou artístico em geral, é a de transportar-nos ou elevar-nos a um nível de realidade ordinariamente escondido a quem não o sabe contemplar. A sua categoria é a Beleza, o seu método é a inspiração, o seu critério, o deleite e o seu instrumento, a arte. Ainda que os cânones de interpretação não sejam unívocos: o que é ‘belo’ para uns pode interpretar-se como ‘feio’ para outros. A intencionalidade do idioma místico, não muda, é arte transportar-nos ou elevar-nos a um nível *último* da realidade, geralmente escondido a quem não sabe contemplar – mas a contemplação não é um monopólio de ninguém. “O símbolo místico não aponta a um ente particular; pretendemos simbolizar o Todo desde um ângulo concreto. Daí que a linguagem mística fale de Deus, do Amor, do Ser, do Nada, do Vazio, ou também do Bem, da Beleza e da Verdade. (...) o símbolo místico fala-nos da Vida (...).¹¹¹

A linguagem mística está toda ela imbuída de um léxico novo, recheada de neologismos e de uma assombrosa utilização de estilos linguísticos. O motor gerador é a originalíssima experiência de Deus: uma alma que se vê imbuída de um amor que se implanta no centro de si mesmo, uma alma recheada de revelações sempre novas e de uma assombrosa inquietação interior:

De facto, quem poderá exprimir o que Ele transmite às almas enamoradas em que habita? Quem poderá dizer por palavras o que lhes faz sentir? E, finalmente, quem poderá dizer os desejos que lhe causa. Ninguém, certamente; nem mesmo as próprias almas onde isso se passa. É por essa razão que deitamos mão de imagens, comparações e exemplos, porque, melhor do que os argumentos, dão a conhecer algo do que experimentam e da riqueza do espírito derramam segredos e mistérios. (S. João da Cruz, *CB, Prólogo*).

O vivido e o significado questionam-se e engendram-se na natural condição transcendente da mente mística em pleno encontro com os conceitos ordinários com que ele mesmo pensa. Em causa, efetivamente, está a eterna necessidade humana de nomear para significar. O vazio do nome é o próprio vazio da condição humana relacional. É ser anónimo. É o estar só. É não ter os seus pares. Ao invés, o nomear é existir. É criar interior. É estabelecer comunhão. Nomear é a própria autoidentidade. É o estar *frente a*. É o “*agora sim*” adâmico quando frente à sua semelhante a reconhece como tal e como diferente de si; o “*agora sim*” capaz de se apaixonar, porque capaz de nomear. E, porque capaz de nomear e de se apaixonar, é capaz de contemplar e de se entregar. É o *pôr-se de pé, porque o tu divino vai falar* (Ez 2, 1); é o *ser segurado com laços humanos, com laços de amor* (Os 11, 4); são as perguntas *quem dizes que eu sou* (Mc 8, 29), ou *tu amas-me?* (Jo 21, 15-17) bíblico que desconcerta a construção banal da relação. Aqui, acreditamos estar frente à grande questão mística do âmago divino-humano: o nomear. Há que nomear a existência relacional amorosa divino-humana.

As figuras da linguagem utilizadas pelo místico (paradoxos, metáforas, oxímoros, locutivo, ilocutivo, símbolos, superlativos, paradoxo, antítese, etc.), ritmizam

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 55-56

quer a serenidade da relação divino-humano, que ainda a inquietação que a mesma provoca. Por isso, esta linguagem é igualmente profunda, dura, espantosa. Nos recursos utilizados, ela diz, não-dizendo, mas não-dizendo, já está dizendo; dizendo-se, dizendo o outro, dizendo a existência e a experiência, dizendo que há ainda mais por dizer. É a experiência com voz, intimamente acoplado à experiência do amar.

A metáfora, por sua vez, é essa gruta do discurso-experiencial da mística, por excelência. A palavra metafórica, que impregna a linguagem quotidiana, o pensamento e a ação¹¹², infiltra-se, naturalmente, no âmago das naturezas amatórias (amante, amado, amor); conhece-lhes o segredo, portanto. Assim, através da metáfora mística abeiramos nos do mais íntimo do místico, sendo, por excelência um comunicar, uma revelação, um convite, um desejo, uma realidade, uma forma de amar. A metáfora mística é, por excelência, uma co-experiência. A forma metafórica do dizer contém, em si, os tempos e lugares do sujeito autor e do sujeito leitor, como a experiência vivida e a experiência a viver. Simplesmente, porque a metáfora atualiza o amante, o amado, o amor que os liga. Logo, faz viver, como se fosse a primeira vez. Um sempre ir atrás daquele-que-se-ama, sem descanso, num memorial unitivo com a Sagrada Escritura:

Repara em como primeiro a alma intelectiva roga que seja atraída pelo amor da Divindade, e então com o seu ardentíssimo [amor] correrá atrás dela: e diz que, sendo levada pela mão do rei para os seus aposentos, isto é, sendo ungida por graça divina ao âmago da beleza do Rei, conseguirá nela a suprema deleitação que é fim do seu amor a Deus; e diz que recordaria os seus amores mais que o vinho, isto é, que o amor divino estaria nela sempre presente, lembrado na memória (...).¹¹³

¹¹² G. Lakoff e M. Johnston, 2002, pp. 12 e 39. Neste âmbito concetual da metáfora, Panikkar afirma: “Toda a palavra que não seja uma abstração formal é uma metáfora. Inclusive quando se diz que o silêncio é uma linguagem mística, a própria palavra ‘silêncio’ é metafórica quando lhe queremos dar um sentido que vá ‘mais além’ (outra metáfora) da ausência de ruído. (...) A mística autêntica não tem, nem necessita, de chaves de interpretação nem de certeza. (...) A realidade não pode ser puramente objetiva (estamos nela) nem meramente subjetiva (transcende-nos). (...) A Palavra mística vela e revela. (...) Só quem o quer (ama) poderá penetrar no que o outro quer (e diz). O místico está de algum modo consciente de que a realidade transborda a esfera da linguagem racional. Isso explica a afinidade entre a mística e o *idioma artístico*, e em especial o *poético*. Ambas são linguagens simbólicas. No entanto, a autêntica mística não renuncia à racionalidade ainda que pretende transcende-la. Diferente do idioma artístico, a linguagem mística não se contenta só com a realidade subjetiva, mas aspira também a uma certa objetividade – ainda que inseparável da subjetividade. O idioma poético descreve estados de consciência e não pretende outra realidade que a própria dos estados de consciência – aos que, por outra parte, tampouco nega uma certa validade trans-subjetiva. O idioma místico pretende que estes estados da consciência humana descrevam também estados da realidade mais além da realidade subjetiva. A intencionalidade do idioma poético, ou artístico em geral, é a de transportar-nos ou elevar-nos a um nível de realidade ordinariamente escondido a quem não sabe contemplar. A sua categoria é a Beleza, o seu método é a inspiração, o seu critério, o deleite e o seu instrumento, a arte (...). A intencionalidade do idioma místico, por outro lado, é a de transportar-nos ou elevar-nos a um nível último de realidade, geralmente escondido a quem não sabe contemplar – mas a contemplação não é monopólio de ninguém. (2008, pp. 43-56).

¹¹³ Leão Hebreu, *DA*, pp. 438-439.

A terminologia mística reveste-se, pois, de uma marca profundamente afetiva, erótica, expressando não apenas conceitos abstratos, mas conceitos vividos carregados do amor de Deus: um dizer que parte do ser e do experimentado. Do místico, a palavra:

Vossa conversação cativa as almas, vosso amor prende os corações, vosso exemplo encaminha os erros da vida, vossas palavras ensinam toda a verdade, vossa brandura remedeia toda a necessidade, vosso agasalho alivia todo o trabalho, nem tendes coisa mais entendida, e conhecida que a largueza, verdade e lealdade de vosso amor.¹¹⁴

4.4. *Topos*, ipseidade da experiência mística

Tudo do humano está vinculado à linguagem: o pensamento, o corpo, o desejo, o sonho, a vigília, os projetos de vida, o trabalho, a subjetividade e a intersubjetividade, o masculino e o feminino, a gravidez, os sentimentos, as emoções, etc. No humanar da vida, a linguagem é central e nutre-se numa dialética vinculativa do humano. A questão, então, é pensarmos que a linguagem não pode ser reduzida estatutariamente a um mero instrumento ao serviço da experiência humana. A linguagem é muito mais do que instrumento secundarizado do humano. Ela é *topos*, ipseidade da experiência humana. Nela, por ela e com ela ocorre a experiência. Quando um sujeito diz: “Eu amo-te”, ele não só comunica um mero sentimento a um outro, como realiza esse mesmo sentimento; confirma-o, testemunha-o e, sobretudo, alimenta-o.

No desejo do querer ser, de alcançar ou conseguir algo, *habita* o *logos*. Este *logos* vai formalizando o desejo, dando-lhe sentido, faculdade de existência. E, naturalmente, por este *dar forma*, o desejo vai gerando o ato. É a natureza da linguagem, não mediando apenas – mediação entre o ato vivido e a comunicação do mesmo –, mas antecipando o ato, arquitetando o desejo, realizando o acontecimento. Tomemos, por exemplo os escritos de Inácio de Loyola, tal como nos descreve Kolvenbach:

Uma análise da função da palavra no Diário Espiritual de Inácio reflete que a palavra, ainda que com toda a fragilidade, é ponto de partida para uma experiência que a desborda como palavra e que não se deixa expressar por ela. Deus habita também essa criatura sua que é a frágil palavra. Inácio descobre a palavra e o seu campo semântico como lugar, espaço, de oração, de interação, em que a pessoa fala e é falada. (...) A palavra não como termo do dicionário, mas como um instrumento de comunicação, que Deus busca amorosamente com o homem e que este encontrou para falar com o seu Senhor. Quando o Deus se inclina sobre o homem, o seu meio predileto é a palavra. Convém, portanto, que, quando tratamos de falar a Deus, o busquemos nas palavras da sua Palavra. (...) A palavra humana então balbucia, diz e não diz, a experiência do inefável

¹¹⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ* II, p. 24.

(indizível) e abre ao silêncio verbal de Deus. A palavra inaciana resulta ser uma síntese de discurso e de silêncio adorador.¹¹⁵

Palavra é, então o habitat de um Deus que se revela, é o próprio encontro. O discurso, o seu país natural.

Outra questão do humano é a *não-verdade do dizer* é a do verbalizar do desejo de separar, de romper. O desejo da não relação, por opção de vida do humano e o da falsidade, tem como força igualmente operante a palavra. No entanto, é o sujeito o detentor das palavras. Nesta opção pela *não-verdade do dizer* e pela *verdade do dizer*, a palavra é apresentação e apresentação forçosamente do sujeito e o sujeito é forçosamente a corola da palavra.

O corpo humano emana, ele próprio, linguagem – porque é linguagem – e, nele, dificilmente há engano, falsidade, pois a própria psicossomática o denunciaria e o exporia a um confronto psíquico conatural. O corpo é, assim, “epifania da pessoa, manifestação da sua intimidade (...) é o ‘lugar’ expressivo e atuativo do ser humano.”¹¹⁶ Convocando a linguagem e a géstica, o homem, na expressividade do seu corpo vai, então, realizando a sua existência – numa fatal e constante reflexão sobre si mesmo – revelando-a. Há como que uma vinculação comprometedora do “sou” e do “desejo ser”, do “eclipsar-se” e do “mostrar-se”, do “calar-se” e do “dizer-se”.

A linguagem habita nesta vontade e intimidade; ela está, espontaneamente, na linha de fronteira da decisão por uma ou outra forma de apresentação do sujeito e de o tornar presente. Só a linguagem sai e retorna ao íntimo e lhe confia os segredos do dentro e do fora de próprio sujeito. O corpo, na denúncia da sua enunciação, “torna-se presença, manifestação, palavra; mas a presença convoca a ausência, a manifestação, o ocultamento, a palavra, o silêncio.”¹¹⁷ A mística não tem lugar à parte desta realidade humana. Vive nela e por ela vive e realiza-se. Neste desejar de união, natural no místico, neste preparar-se para o encontro, neste sofrer consciencioso o longe geográfico do divino, a linguagem toma a seu cargo o alimento da fé, da esperança, da procura, da não desistência, da chamada. Escuta, chamada e anúncio, tornam-se, naturalmente, o campo geográfico linguístico do místico. O desejo, por sua vez, a bússola linguística mística, uma vez que as palavras das almas são os próprios desejos;

¹¹⁵ P.-H. Kolvenbach, 1999, p. 15.

¹¹⁶ J. E. P. Ansensi, 2009, p. 133.

¹¹⁷ M. L. Soares, 2006, p. 16; Cf., também, p. 36.

porque o grande desejo é já por si brado, como nos afirma Manoel de Portugal, logo conclui o místico:

O muito pedir ou orar, é chamar Deus com um contínuo e reverencial movimento do coração.¹¹⁸

A oração, neste âmbito, é paradigmática do que tem vindo a ser dito. Juan Velasco o deixa claro quando afirma que a oração é um lugar privilegiado para a experiência de Deus.¹¹⁹ Porque na oração atualiza-se todo o querer místico. Nela se aloja a vontade inalienável do místico da relação permanente com o seu Deus. Ela é um permanente ato de fé e, assim sendo, podemos acrescentar, com Duque que “a articulação da fé em linguagem é o reconhecimento do poder da linguagem para tornar possível o ato de fé.”¹²⁰ Para o místico português, essa conversação, revestida em ato de amor, chegando à desnudez da fé pura:

Mais adiante, [o que pratica a oração mental] já não sabe ocupar-se senão em atos de amor, e umas razões breves, vagarosas, pacíficas e singelas de insinuação, ou colóquio amoroso com Deus. Até que ultimamente fica em desnudez de fé pura, atendendo à presença de Deus (...).¹²¹

A oração mental segreda o desejo de união, pois tem como fim último encher a alma de Deus.¹²² “Conversai com Deus na Oração”, dizia António das Chagas.¹²³ Estamos perante, portanto, uma evidência mística – verbalização mística após a experiência – o místico e o divino comunicam. A palavra é a dos místicos lusitanos:

Oh amor divino como és comunicativo!¹²⁴

(...) só amando pode experimentar o que tendes aparelhado para comunicar aos que com puro amor vos amam.¹²⁵

[Divino é] largo em comunicar-se com aquele que ama.¹²⁶

Deus tem escondida a sua doutrina para em segredo comunicar aos que puramente o amam.¹²⁷

Por esse amor vos peço vida para esta alma, vosso amor, vossa companhia, vossa conversação.¹²⁸

¹¹⁸ D. Manoel de Portugal, *TBO*, p. 71.

¹¹⁹ J. M. Velasco, 2007, p. 66. Velasco inclui a oração na dimensão dos lugares da presença de Deus. Junta a esta leitura a ideia de Novalis que afirma que a religião ora, como o pensamento pensa. Velasco junta-se, ainda, a outros autores, que entendem a oração como “o centro, a alma, o coração da religião”, seja ela oração pessoal seja ela comunitária (Cf. p. 66-67. 68).

¹²⁰ J. Duque, 2007, p. 42.

¹²¹ Padre Manuel Bernardes, *LC I, D IV*, p. 51

¹²² R. Bastide, 1959, p. 49. Bastide relembra que a vida mística está penetrada de afetividade emoções, prazeres e sentimento (p. 61). Diz, ainda, que “o êxtase mata a vida” (p. 68). Na intensidade encontrada na explicitação da vida mística, Bastide, fala, ainda, das palavras místicas, vozes que bruscamente se fazem ouvir e são atribuídas a Deus ou a uma representação de Deus (a Cristo, à Virgem, aos Anjos, etc.).

¹²³ Frei António das Chagas, *CE I, C LXXV*, p. 233.

¹²⁴ Frei Tomé de Jesus, *TJ II*, p. 305

¹²⁵ *Ibidem*, p. 306.

¹²⁶ Cf. *Ibidem*, *TJ I*, p. 144. Cf., ainda, p. 261.

¹²⁷ Cf. *Ibidem*, *TJ I*, p. 227.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 142.

Consideramos, pois, que a linguagem é *topos* da ipseidade mística, porque contém a confidencialidade na plenitude, a hora dos amantes amando, a sensualidade revelando-se, a intimidade e erotismo em ato:

Mas as almas que de todo o coração vos desejam, meu Senhor, (...) vossa voz desejam ouvir; e a vós querem de rosto a rosto conversar: aborrecem tudo o que isto lhe pode impedir (...).¹²⁹

Não caleis, Senhor a minha alma nesta hora, ainda que calais a tudo quanto vos fazem: não caleis a este coração que vos deseja: dizei Senhor, uma palavra com que me prendais a vós: dizei a este coração: Eu sou tua saúde. Bem creio que o sois, esperança minha, mas desejo que sinta meu interior que o dizeis; porque vossa secreta voz é suave, penetrará o íntimo deste coração, e levará as forças desta alma presas a vós. É verdade que vosso calar e padecer fala, e condena meus males, e levanta a vós meu desejo. Mas vós, divina palavra, falai de dentro, e sinta-vos, e entenda-vos esta alma, e fique presa da suavidade, luz, e verdade de vossa voz.¹³⁰

Meu dulcíssimo Jesus: desejo, quantas vezes tomo o ar respirando, tanta vezes atrair-vos para dentro de minha alma (...).¹³¹

O místico fá-lo através das suas capacidades e fragilidades, das suas ideias, da sua própria sensibilidade, história e cultura. Logo, está fora de consideração que o contacto com Deus se faça fora da mediação subjetiva e da cultura onde o sujeito místico se insere.¹³² Sabe, contudo, que o divino a quem ama não se desvincula desta sua realidade terrena:

Deus, que muitas vezes rebenta exteriormente em palavras, para evitar a preguiça de espírito.¹³³

No desenvolver psíquico, onde atua o encontro com Deus, a linguagem ganha a dimensão estruturante, a liberdade de trazer ao revelar humano o recalcado, o sentido, o experimentado. Esta capacidade apela a uma sempre nova experiência. Baruzi, referindo-se a São João da Cruz, parece não ter dúvidas ao expressar que o místico é “capaz de unir uma linguagem conceptual e uma vida espiritual original já não se limita à confusa experiência sensitiva de onde não pode tirar nada de claro.”¹³⁴

No *logos* acontece o humano e o humano místico. Este ponto da nossa reflexão não retira a labuta do traduzir por parte do místico toda a intensidade da experiência espiritual mística, o que aponta para a limitação da linguagem humana, sem dúvida. Realidade que mostra que o místico, ao contrário de bloquear “liberta forças criadoras que geram uma linguagem nova, despertam capacidades expressivas e levam ao limite o

¹²⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 92.

¹³¹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XV*, p. 388.

¹³² S. P. Ruíz, 1983, p. 896.

¹³³ D. Gaspar de Leão, *DP*, p. 267.

¹³⁴ J. Baruzi. 2001, p. 254.

poder significativo das palavras mediante o que J. Baruzi chamava ‘transmutações operadas no interior dos vocábulos tomados da linguagem normal’.”¹³⁵ Mas, importa aqui ter presente que a linguagem mística, longe da descrição, percorre um caminho mais laborioso que é falar do gozo de uma união. Apartando-se, assim de um reducionismo, acerca-se da potencialização do humano, ao nível espiritual. É, no nosso entender, uma linguagem de abertura e redimensionamento crescente do humano. É um horizonte de caminho para a frente e não meramente um memorial estagnado do vivido. É abrir à possibilidade de nova experiência e não apenas retratos humanos. Partilhamos a opinião de Rafael Shoji, quando defende que toda a mediação é linguística e que a linguagem representa totalmente a mística, atendendo a que no tratamento da experiência não existe espaço para o inexprimível.¹³⁶ Mais afirma que “uma visão da mística baseada em uma visão descritiva da linguagem pode facilmente propiciar um reducionismo do que é diferente a um esquema que valorize uma unidade. De facto, a linguagem pode ser entendida em sua função performativa e não só descritiva (e transformativa).”¹³⁷ Shoji liga-se ao pensamento de Cousins, concretamente do estudo que fez sobre São Boaventura, concluindo que, “apesar da afirmação da inefabilidade mística, os místicos sempre comunicaram muito e performativamente através do inefável. Isso caracteriza não uma inefabilidade da mística mas sim uma mística *da* linguagem.”¹³⁸ E Shoji recupera a afirmação de Cousins:

Os Místicos simplesmente não têm sido silenciosos. Muitos têm falado sem restrição, e outros têm escrito volumosamente. O género de literatura mística é não somente quantitativamente vasto, mas linguisticamente luxuriante. No discurso místico, a linguagem se desenfreia: ela pula, ela salta, ela canta. Ela fala em prosa e poesia; ela dá descrições objetivas da experiência e voa nas asas do êxtase; ela guia iniciantes com um gentil cuidado e corta a ilusão com argumentos de lâmina afiada. (...) Além disso, certos místicos têm tido suas experiências místicas na e através da linguagem. Com isso eu quero dizer não somente que a linguagem evoca e molda a experiência, mas que as formas linguísticas participam na revelação do domínio transcendente. Nesse sentido, pode existir uma mística *da* linguagem.¹³⁹

Já Ricœur nos posiciona frente a esta dimensão do discurso. O discurso enquanto linguagem “é acontecimento de linguagem”¹⁴⁰, afirma o filósofo. Primeiro, porque o

¹³⁵ J. M. Velasco, 2004, p. 19.

¹³⁶ Cf. R. Shoji, 2003, p. 56. Para Shoji – na linha de S. Katz, Steven, 1978 – as experiências são mediadas. Esta realidade obriga eticamente associar o estudo de cada mística ao estudo da sua época e à tradição espiritual que lhe é específica.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 60.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ P. Ricœur, s.d. p. 186. Ricœur contrapõe discurso e língua e nela afirma que, ao contrário do discurso, a língua é virtual e estranha ao tempo; ela não requer nenhum sujeito; dispensa um mundo, a temporalidade e a subjetividade, sendo apenas uma condição de significação para a qual fornece os códigos (Cf. p. 186).

discurso – ao contrário da língua – realiza-se temporalmente e no presente; segundo, porque o discurso remete para o seu locutor, sendo autorreferencial, é subjetiva, portanto; terceiro, porque o discurso refere sempre um mundo, sendo nele que se atualiza a função simbólica da linguagem; e, por último, o discurso tem um interlocutor, um outro a quem se dirige. No discurso, na ótica de Ricœur, está patente a subjetividade e a personalidade do locutor. “Uma ação deixa um ‘rasto’, põe a sua ‘marca’, quando contribui para a emergência de tais configurações, que se tornam os documentos da ação humana.”¹⁴¹

A palavra proferida pelo locutor tem a sua marca caracterizante, cria provocatoriamente a ação, na capacidade dialogante – mesmo que violenta – que o sujeito estabelece consigo mesmo. Por isso mesmo, entendemos a linguagem, como *topos*, por soberania, da ipseidade da experiência humana, logo, mística.

A linguagem, lugar de experiência, trabalha animicamente o místico, o recolhimento, a oração, o silêncio da meditação, a *metanoia*, a ação.¹⁴² Uma simbiótica ligação que prende simultaneamente sujeito e linguagem; simbiose comprometedora, que torna cúmplice o locutor que se anuncia e a palavra que fala sobre o locutor. Daqui nasce, na maior parte das vezes, um locutor diferente e uma linguagem diferente, porque no permear desta simbiose criou-se uma nova experiência. A metáfora, a poesia, o erotismo alimenta-se desta simbiose, que encontra o seu clímax no momento em que sai do seu anonimato e o oferece numa gratuidade soberba a um outros que a queira vivenciar. Simplesmente, porque saindo deste anonimato torna-se possibilidade de múltiplas novas experiências nos hétero-anonimatos pessoais.

No âmbito da mística podemos, assim, encontrar como que uma dualidade de vivências no mesmo indivíduo, segundo Pavão:

(...) a Poesia Mística pode ser, como expressão, uma revivescência, pela memória, das potências afetivas da alma, integrada numa sequência curiosa, segundo a qual, pela evocação desses estados anteriores, se estimula o mecanismo da inspiração poética. Mas a ordem dos termos pode inverter-se cronologicamente, com a conseqüente mudança causa e efeito. Se atribuírmos, por exemplo, ao poema dum místico o valor duma prece, pode alterar-se a sequência das duas experiências aludidas de modo que a inspiração poética preceda e propicia o êxtase místico.¹⁴³

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 196.

¹⁴² C. H. C. Silva fala do silêncio na linguagem mística – *aposiópesis* – figura retórica (do gr. *aposiópesis*, isto é, “o que interrompe ou silencia cortando a palavra (Cf. 2011, pp. 99-184).

¹⁴³ J. A. Pavão, 1962, p. 199.

Cumplicidade, sem dúvida. Mas ao mesmo tempo, conflitualidade. Estas duas características são consequentemente os efeitos de uma linguagem como *logos* e como *topos* da singularidade do místico.

Invocar o divino é já crer o divino, dizer-lo, tocá-lo, cumpri-lo, conhecer os seus segredos, denunciando a existência da intimidade secreta amorosa:

E pois cremos que Deus é sumo bem, cujo é próprio comunicar-se sumamente, creiamos também que por ser este não podia estar sem comunicar sua substância.¹⁴⁴

Ainda me vedes, e me sofreis, ainda de perto, e dentro desta alma me conversais, e dissimulais comigo, para ver se vos vejo, se vos entendo, e se ponho os olhos em vós para vos amar, e servir.¹⁴⁵

(...) dai-me orelhas para ouvir a vossa voz (...).¹⁴⁶

(...) comunicáveis-lhes divinos segredos (...).¹⁴⁷

Apesar do lugar do silêncio existente como tempo místico, este não retira, a nosso ver, a localidade da linguagem na experiência mística. Sem ela, o *nada* seria o sem-sentido; a aniquilação, morte; a descoberta do essencial (Deus), uma anulação do humano; a noite, o tempo eterno; o amor, um sentimento desconhecido. Conceber a linguagem como *topos* abre o humano a uma aspiração à conversão interior sem limites. Nela aprendemos o que Eckhart chama de “solidão interior”¹⁴⁸, nela caberão todas as dimensões e nomes de Deus. É assim que o místico consegue dizer:

Minha alma te pronuncie,
Em acatado amor, e alto júbilo (...).¹⁴⁹

A vivência do divino na intimidade implicará sempre um diálogo, pois como poderá o divino existir sem um nome; é sempre outro e um outro que entra no humano, logo numa relação. Chegada a contemplação plena, no gozo da união, a palavra poderá descansar no silêncio, porque este confirmará tudo aquilo que foi desejado, esperado querido. Como escreveu Cassirer:

(...) toda a mística aponta para um mundo alheio à linguagem, para um mundo de silêncio. (...) O poder e a profundidade espiritual da linguagem manifestam-se precisamente no facto de ser a própria linguagem quem abre o caminho, a fim de executar este último passo, em que se transcende. (...) Na história do pensamento religioso, quando se estabelece a exigência de

¹⁴⁴ Frei Amador Arrais, *D, D III, GJ*, p. 187.

¹⁴⁵ Frei Tomé de Jesus, *TJ I*, p. 231,

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 278.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 279.

¹⁴⁸ Mestre Eckhart, 2009, p. 42.

¹⁴⁹ D. Manoel de Portugal, *Obras*, p. 267v. Tradução nossa.

unidade do divino, tal ânsia agarra-se sempre à expressão linguística do Ser, e acha na Palavra o seu apoio mais seguro.¹⁵⁰

A linguagem é ação, enquanto dinamismo e atuação do humano e do divino. É lugar de realização do sujeito místico. “A alma buscava-se a si mesma na poesia, na expressão poética. Através da natureza enfurecida buscava-se a si mesma”, diz Zambrano.¹⁵¹ Posicionada numa forma de relação específica, num frente a frente diferente do que seria suposto na relação entre sujeitos humanos – em que há uma horizontalidade e uma semelhança de gênero –, a relação mística aponta para um outro posicionado, em termos conceptuais humanos numa verticalidade. A imagem do outro cria-se em múltiplos formatos na mente humana. Ao passo que na identidade de gênero o outro está perto, num frente a frente próximo, numa imagem concreta e não imaginária.

Por muito que o sujeito construa do seu próximo uma imagem do ser pessoa que é, esta contém a condição de prova, na inter-relação que se vai estabelecendo. Na relação mística, a distância do frente a frente é diferente: na distância entre o absolutamente outro, na condição de divindade, na dependência da “vontade” divina. Assim sendo, a linguagem, surge, nesta *diáfora* (diferença), como o meio por excelência para a proximidade. Só a linguagem poderá construir esta relação. Simplesmente, como afirma o místico, “dois contrários não podem estar juntos no mesmo sujeito.” (São João da Cruz, 1S, 4, 2).

A linguagem torna-se, deste modo, condição de chegada anunciada do divino no coração do homem, lugar de estadia do totalmente outro e acontecimento dessa chegada e seus efeitos, a localidade de união mística.

Dizia Unamuno: “a verdadeira conversação é a que realizamos no nosso interior. Depois de eu e tu nos separarmos continuamos conversando um com o outro, e eu dir-me-ei o que devia dizer-te agora e não te digo e responder-me-ei o que tu deves responder-me e não me respondes.”¹⁵² No íntimo e no distante divino-humano, a linguagem é essa conversação que está nos céus¹⁵³, ocorrida desde sempre, porque a palavra divina precede toda a existência, enquanto verbo e ato. Por isso, os místicos não

¹⁵⁰ E. Cassirer, 1976, pp. 124. 125 e 127.

¹⁵¹ M. Zambrano, 2000, p. 30.

¹⁵² M. Unamuno, 1944, p. 17.

¹⁵³ Frei Heitor Pinto, *IVC IV, DVFB*, p. 295.

se cansam de dizer que o divino amante fez o universo com a palavra e que a cruz é ela mesma linguagem.¹⁵⁴

Efetivamente, esta conversação estabelece o equilíbrio e sustenta toda a relação com o outro com o meio envolvente, com o sujeito consigo mesmo. Na mística, a palavra pode irromper bruscamente. Bastide afirma existirem três espécies de palavras:

As corporais: retinem verdadeiramente nos ouvidos (Deus fala a Moisés no Sinai); as imaginativas: que se fazem ouvir na intimidade do pensamento; as intelectuais: comunicações, ideias feitas à alma sem o intermédio de palavras (são sentimentos de compreensão que o místico declara que não pode traduzir por meio da linguagem, são bruscas intensões das principais verdades da religião.¹⁵⁵

Podemos então, aduzir que a palavra gera a ação, como a ação gera a palavra e que a palavra gera a própria palavra. Concebemos esta interdependência da impossibilidade de interromper a experiência humana, porque significaria evidentemente interromper a existência humana. Ora esta ideia é inconcebível. A conceção mítica constrói-se ela mesma na linguagem, desenvolve-se e estrutura-se na evolução conceptual do próprio homem e no natural desenvolvimento histórico, cultural religioso e social do homem. Cassirer expressa-o da seguinte forma:

Crê-se ver a autêntica fonte da metáfora já nas construções da linguagem, nas imagens míticas; às vezes supõe-se que é a linguagem quem, pela sua natureza originariamente metafórica, gera a metáfora mística e a alimenta sem cessar; outras vezes, pelo contrário, considera-se o carácter metafórico das palavras apenas uma herança, que a linguagem recebeu do mito, na categoria de feudo" (...) O homem, tendo-o desejado ou não, foi levado a falar metaforicamente, e isto, não porque não pudesse travar a sua fantasia, mas para encontrar a expressão adequada às necessidades, sempre crescentes do seu espírito.¹⁵⁶

Cremos, assim, que a mística acontece, enquanto ato, enquanto experiência, na palavra pensada, refletida, dita, rezada. O divino habita no interior do homem, agitando-se umas vezes, outras repousando na palavra humana. Na linguagem, Deus e o humano redescobrem-se.

É na mística que a linguagem assume uma forma especial de busca de estar e de dizer a experiência da relação com o divino. Há todo um trabalho de "purificação" da própria palavra, no encontro do que é essencial, do que é supérfluo e impeditivo desse

¹⁵⁴ Cf. Padre Manuel Bernardes, *LC II, M XI*, p. 194 e Frei Tomé de Jesus, *TJI*, p. 6.

¹⁵⁵ R. Bastide, 1959, p. 70. Bastide, neste âmbito, acrescenta, ainda, que "os místicos distinguem nitidamente as palavras imaginativas das alucinações auditivas: não ferem o tímpano; sem dúvida parecem por vezes vir do exterior. Descer do Céu, por exemplo: mas, em geral, parece que vêm do interior da alma" (p.70). O místico recebe três grupos de graças místicas: as graças sensoriais: palavras e visões; as graças motrizes: escrita automática e glossália; os milagres da imitação fervente: levitação e estigma.

¹⁵⁶ E. Cassirer, 1976, pp. 140. 143. Cassirer defende que a moderna metáfora individual é um produto da fantasia e que a metáfora antiga era uma questão de necessidade. Acrescenta, também, que o antropomorfismo, personificação ou animismo, foi, durante muito tempo (séculos) algo absolutamente necessário ao desenvolvimento da nossa linguagem e da nossa razão (p. 144).

encontro místico. Por outro lado, é voz apelante à presença do absoluto divino sendo, a par, o clamar angustiante, no mundo, da procura do divino Ausente: *Onde estás, amado meu? Por que Te ausentas de mim? Onde Te encontrarei?*; dizeres de oração, jaculatórias, contemplação, ou apenas silêncio. Por outro lado, ainda, é cantar de amores vivido na união mística, aqueles toques, abraços, beijos, matrimónio, que, por momentos, o coração místico pôde suportar, sendo, a par, a palavra escrita estética e eroticamente embelezada em símbolos, metáforas, comparações, numa sublimação que só o cálam mental poderá rabiscar. Como terceiro ponto, queremos apontar para uma nova forma de ler o estatuto e função da linguagem na experiência mística. Para além deste *logos* da experiência mística, a linguagem é *topos* da experiência mística. A linguagem é esse lugar, esse espaço onde também tem lugar a experiência mística. É *topos*, enquanto ela é: palavras ditas para a preparação do encontro com o absoluto divino; o dizer os amores do divino e do humano; canções de amores atualizantes da união com o absoluto amado; vocábulos de desnudez do eu ao absoluto confidente; locuções do amado ao amante na contemplação; promessas de fidelidade do amado ao amante; frases ditas na explosão erótica dos amantes; expressões brotantes da natureza da intimidade amorosa. A linguagem mística é por natureza o “trono em que a divindade habita”¹⁵⁷, trono esse onde mora também a alma, mente e coração místico.

A linguagem mística na sua dimensão de *logos* e *topos* têm, portanto, carácter de eternidade, realidade de epifania, vocação de êxtase, certeza de união. Só assim esta linguagem forma, na união mística, o líquido amniótico no ventre do amor divino, na gestação desse humano místico. Dos místicos portugueses o discurso:

O amor divino é inclinação da sua belíssima sapiência para a sua imagem, isto é, para o Universo por Ele produzido (...) Não estranhes que Deus se deleite, porque Ele é o sumo deleite do Universo, e graças ao eterno amor da sua própria Beleza convém que n’Ele, d’Ele e para Ele haja suprema deleitação.¹⁵⁸

Oxalá rompereis esses orbes celestes, e baixareis à minha alma, para que a minha dureza derretida se desfizesse e todo eu incendiado em vosso amor, vos invocara com os gemidos que só vós entendeis o seu significado! Senhor, fazei-vos seta, que eu me farei alvo; atirai-me convosco; feri-me dentro para que tenha saúde; matai-me depressa, para que tenha vida.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Recorremos aqui à expressão de M. Idel, 1992, p. 56.

¹⁵⁸ Leão Hebreu, *DA*, p. 435.

¹⁵⁹ Padre Manuel Bernardes, *LC II, D XIII*, pp. 384-385.

CONCLUSÃO

Entrar na experiência mística é penetrar em jardim que se aparenta fechado. Estar nele adentro é descobrir um universo de vivências que sempre estiveram expostas, como que aguardando a visita de quem o quer conhecer. O adentrar neste jardim – a experiência mística – é experiência de mistério, porque o divino é mistério, a pessoa é mistério. A mística, afirmámos já, é uma experiência humana de totalidade e de relação consciente com o divino. Uma polaridade relacional eu-tu, amorosa, íntima, desejada, alimentada, no anseio da união. Revela-se o divino ao humano, através de atos amorosos próprios; revela-se o humano ao divino, através dos atos do seu amor que respondem aos do amor primeiro. É por isso que entendemos a mística como o amor dos amantes amando-se. A mística, como experiência de amor, afasta qualquer noção de Deus como objeto. Deus é presença originante no centro da alma. Uma presença que é para o humano fonte de desejo de união, de elevação, de saída de si e de inquietação quando pressente a Sua ausência. O humano é capaz desta relação porque é criação amorosa de Deus, *feito à Sua imagem e semelhança* (Gn 1, 26). O humano constitui-se, assim, como interlocutor do divino, o outro na relação amorosa. Alvo do amor, ama um Deus amante, desassossegado no amor.

Neste âmbito, equacionamos o erotismo como uma força intrínseca à relação com Deus, que impulsiona a relação mística amorosa eu-tu. Não há na mística aridez de *eros*; o mesmo é dizer não se poder desvincular o *eros* da mística. O erotismo, enquanto dimensão instintiva e espontânea da natureza humana, atua na relação atrativa do outro ou pelo outro, a partir da sensualidade do corpo, dos gestos, das expressões, tendo em vista o auto prazer, o mútuo prazer e a expressão do amor-paixão. Como manifestação de subjetividade e intimidade, o erotismo é a expressão dos anelos mais íntimos do humano, em que os sentimentos e emoções ganham representatividade, instituindo-se mais na fantasia, desejos, sexualidade, do que no enfoque do ato sexual em si. Por estas suas especificidades, o erotismo goza de uma liberdade e autonomia, afirmando-se, face à vida e ao estabelecido, como uma força eruptiva de vontades e expressões, disruptiva, muitas vezes, quase transgressiva. O erotismo não deixa de ser, portanto, esse desejo envolto em mistério de uma ascensão humana, de desejo natural de união. A dimensão erótica é esse circuito de transcendência; ela é mais, muito mais, do que o desejo sexual imediato de união corporal; ela é sinal da vocação de outro, no duplo sentido do termo:

pelo outro chamado e atraído; ao outro destinado. Assim compreendido o erotismo, consideramos que não será possível uma cabal assimilação da mística sem o sopesar da compreensão sensual. A sexualidade, na sua expressividade, está naturalmente maridada com a consciência e experiência relacional, com a existência de um outro no quadro da existência pessoal. O erotismo, como força vital, vincula-se ao desejo de comunhão, imprimindo uma dignidade à própria realidade mística, uma vez que esta não consente o fracionamento humano, mas, antes, a sua completude e vitalidade. Uma verdadeira espiritualidade contém, portanto, como uma das suas fontes, o erotismo, pois ele corporiza o desejo de sair de si mesmo ao encontro de um outro e à união com ele, sinal do desejo de transcendência. A presença e ação do erotismo incita à existência das transformações exigidas pelos amantes e estimula as mais emocionantes metáforas.

O discurso, por sua vez, fragmento de revelação de experiência, surge como esfinge do acontecido. Síntese de sínteses do que vai ocorrendo na experiência mística, ele concentra o suco das intimidades ocorridas, os anseios expressados, as angústias gritadas, os gozos corporizados, as fantasias engendradas, os encontros preparados, etc. Espelho da personalidade do místico que o produz no desejo mais silenciado e mais enunciado, o discurso toca as fronteiras limitantes da palavra oferecida pela língua-pátria de cada um dos místicos. Contudo, é sempre a linguagem que chama à presença, que rejeita a ausência e que suspira pelo gozo da intimidade. A linguagem mística comporta, no seu dizer, a saudade e a esperança, a certeza e a dúvida, o ontem e o hoje, o amanhã e a surpresa anunciada que chegará. Por isso, a metáfora ganha um lugar privilegiado no discurso místico. A intensidade vivida na experiência mística é suavizada pela metáfora, porquanto possibilita a utilização de uma palavra ou expressão em lugar de outra. Ela dá corpo à dimensão subjetiva na sua expressividade, torna-se viva na sua aplicabilidade, porque é servidora do momento ocorrido e ritma com o erotismo, graças à sua estrutura de ser “mudança”, “transposição”. A metáfora cadencia com a dinâmica do amor, espalhando-se na linguagem simbólica de que se organiza linguagem religiosa. A metáfora é lugar elevado e misterioso do *eros*, dos amantes e dos amados. Essa expressão está em vez de, transporta em si a desnudez do acontecido, as intensidades do sentido e os anelos suspirados. A metáfora, tal como o erotismo, alenta o potencial de transcendência, porque eleva o vivido e a linearidade da palavra à proximidade da verdade dos amores vividos.

Quisemos, no quadro da mística, estudar a realidade do erotismo e da metáfora no discurso que a experiência mística portuguesa ia desenvolvendo. Situámo-nos no panorama temporal do Renascimento e do Barroco, circunscrevendo-nos nalgumas das obras dos nove místicos selecionados para este estudo: *Leão Hebreu*, *D. Manoel de Portugal*, *D. Gaspar de Leão*, *Frei Heitor Pinto*, *Frei Tomé de Jesus*, *Frei Amador Arrais*, *Frei Agostinho da Cruz*, *Frei António das Chagas* e *Padre Manuel Bernardes*. Demos, assim, seguimento investigativo aos cinco eixos matriciais comunicantes entre si, que desde o início tínhamos ponderado: a mística (no seu referencial de experiência mística e nos diferentes místicos eleitos), o erotismo, a metáfora, o discurso e a época histórica. Assim perseguimos a proposta enunciada na formulação do tema “*Erotismo e metáfora no discurso místico: autores portugueses do Renascimento e Barroco*”. Naturalmente, pelo que a montante fomos afirmando, adentramo-nos numa investigação impregnada de significação mistérica, na vastidão da sua semântica. Não quer isto dizer que esta é uma impossibilidade investigativa, mas que, no trabalho realizado, a matéria disponível, no âmbito da experiência, circunscreve-se a um discurso específico, que nos permite escrutar nas vivências amorosas de uma relação divino-humana, com todas as características que lhe estão subjacentes. A mística sustém uma dimensão de relação entre o transcendente e o imanente, que afeta o humano na sua transversalidade vivencial. A sua verbalização transporta essa relação eu-tu, fortemente pessoal, íntima, de cariz subjetivo e objetivo e nem sempre testemunhada por terceiros. Uma relação afetiva, religiosa, para onde todas as dimensões do humano, físicas e psíquicas, estão implicadas e direcionadas.

Importava, neste estudo, extrair do discurso místico toda a dinâmica fundacional e ativa do erotismo presente nesta relação assim como a observação das metáforas, na sua semântica e estruturação, tendo como cerne o divino e o humano. Nenhuma destas obras e dos seus autores é estéril quer no que toca ao erotismo quer no que toca à metáfora, na estrutura relacional humano-divino.

Na relação eu-tu identificamos a permanência constante das três naturezas amatórias – segundo a designação de Leão Hebreu – a saber: o amante, o amado e o amor. O amante-divino toma a iniciativa da revelação do seu amor ao amado humano. Este percebe esta presença e amor no mais íntimo de si, no centro da sua alma e inicia, neste reconhecimento, um sentimento de amor para com o amante. Ambos, amante-divino e amado-humano desenvolvem um conjunto de ações revelando o seu amor,

transformando a sua relação numa intimidade relacional amorosa eu-tu. Nesta relação identitária, íntima e amorosa, engendrada pelo amor sentido e vivido de ambos, o amado transforma-se inevitavelmente em amante e o amante em amado. Há, portanto, uma relação direcional – um eu face a um outro – que acarreta as suas inerentes cumplicidades, como há uma circularidade nas diversas funções das naturezas amatórias, uma vez que o amor engendra ele mesmo, a conversão do amado em amante e vice-versa. Naturalmente que, como temos acesso à experiência mística amorosa pelo discurso místico, as metáforas erotizadas têm os sinais do amor do místico; mas sendo uma relação das três naturezas amatórias, o discurso transporta a semântica da totalidade da relação vivida: do amor, do amante e do amado, dos amantes. É um aquele que escreve, mas naquilo que escreve não coloca apenas as suas expressões erotizadas para com o divino; ele expõe também a ação do divino para consigo. Só aparentemente o conteúdo vivencial das metáforas eróticas parece dizer-se mais do homem-amante-e-amado do que de Deus. Em rigor, é do amor de ambos os amantes – Deus e místico – que a metáfora erotizada fala.

Nesta relação amorosa, ambas as naturezas amatórias, amante e amado, reconhecem-se na sua atividade dinâmica e constante de um em função do outro; um e outro visam por diferentes meios atingir o coração daquele-que-amam. O desejo de comunhão é comum a ambas as naturezas, como o são o desejo de presença, de comunicação, de toque, de revelação, de abraço, de beijo, etc. Um e outro, portanto, recriam diligências carregadas de erotismo, com grande frequência e em modo alternado ou simultâneo, ditando toda uma práxis amorosa intensa e fecunda. Amante e amado desenvolvem, de forma intensa e criativa, toda uma arquitetura amorosa construída pelo erotismo. É na intimidade, nesse secreto recanto amoroso, que amante e amado se confessam mutuamente o desejo de revelação dos seus amores, o desejo de gozo da presença e do alcance de união com aquele que amam. Os naturais extremos amorosos, eu-tu, olham atentamente para o mundo que os envolve e arquitetam de forma curvilínea, sensual e atraente, todo um conjunto de elementos do mundo, como se o mundo os acompanhasse. O mundo participa e testemunha esta confissão de amor. São convocadas a noite e o dia, os montes e os ermos, o infinito e a morada, o caminho e as portas, a voz e o eco, as luzes e as joias, os néctares e os manjares, como cúmplices testemunhas confidentes que amante e amado não dispensam.

O amante e o amado são tidos como persuasores eficazes, pouco ociosos na ação amatória, mas o humano reconhece que muitas vezes ele não está à altura do tu-divino, no que ao amor diz respeito. Este tu a quem ama é fiel, incondicional, gratuito e é por essência amor. Ao invés, o humano é infiel, condicional, carecente, o que faz que o seu amor, as suas ações e linguagem sofram desta mesma fragilidade – percepção mística do amor relacional eu-tu. Contudo, o humano, esse “namorado de Deus” como lhe chama Gaspar de Leão, não deixa de nutrir um sentimento de admiração e gratidão para com o tu, o perfeito no amor, para quem dirige os seus desejos mais ardentes de amor e uma verdadeira constelação de afetos, na linguagem de Manuel Bernardes. E, porque os liga o amor que nutrem um pelo outro, inquietar-se-ão sempre com a ausência da presença daquele que amam; agitações perturbantes – pois temem ser sinais de esquecimento ou abandono – que movem os amantes a diligenciarem ações constantes de presença. Os amantes e amados desejam a presença total, inteira, daquele que amam e a sua realização amorosa passa por sentirem a deleitação, o gozo, o gemido, o suspiro, a voz e toda a experiência de corporeidade que a presença do amado possibilita.

O amor, enquanto liga de conspiração entre ambos, é elemento essencial e comunicante dos que amam e se sentem amados. Ele é o fator que assemelha os que se amam, na concepção bernardiana. Pelo amor, o divino humana-se, tomando o coração do amado e este, por sua vez eleva-se, nas suas potencialidades, para estar à altura da perfeição do divino. O amor, esse movimento vital do coração, na expressão de Amador Arrais, é denunciadora da energia vital erótica de que vivem os que se amam. Metaconsciência da pessoa, o amor define os que amam nos seus atributos e atitudes. O amor na sua essência tem virtude unitiva e transformativa, é fecundo, sofre, é ativo, sabe esperar e antecipar e é forjador de efeitos positivos. Ele faz viver o amado, ele assemelha os amantes tendo em vista a união. Ele introduz diferença entre os que se amam, trazendo um ao outro, transformando amante no amado. Possibilitando o matrimónio, ele traz a um o desejo do outro. Ele faz nascer a vontade dos amantes se encontrarem a sós, faz nascer o suspirar até à visita do amante, evita sentimentos de solidão, conduz à perfeição interior, faz vir o coração à boca, etc.

Na base, como assinalava Leão Hebreu, as naturezas amatorias amante, amado e amor são três e distantes umas das outras quando estão em potência e são uma só e a mesma coisa, indivisa, quando o são em ato.

No dizer dos amores dos amantes e amados, um discurso desnudado da mística dos sentidos é construído, todo ele repleto de erotismo, símbolos e metáforas. Sabemos que toda a simbologia – de que está formada a linguagem mística – nos transporta para o interior, para a intimidade. Logo, o discurso desnudado da mística dos sentidos destes místicos lusitanos é uma verdadeira incubação dos atos amorosos vividos entre amante e amado. Nesse sentido, este discurso forma-se como *verbo itinerante*, um verbo nunca acabado, um verbo atuante de uma relação plena de amor, um verbo desejante do ser amante/ser amado, um verbo em movimento incessante buscando aquele-que-se-ama, na intemporalidade do acontecer dos dias. Verbo que faz jornada ao ritmo do peregrinar dos que se amam, denunciando o seu carácter *adverbial*, (ela é *ad-verbum*) a palavra em movimento, de uma palavra para outra palavra, a palavra em itinerância. A natureza própria do divino e do humano é comunicar-se, tornando possível a revelação dos seus amores. O verbo itinerante, de que se forma o discurso da mística dos sentidos, corporiza em si mesmo e torna nele visível toda a sensualidade, o erotismo, os desejos e a sexualidade dos que se amam e não encontra sossego enquanto não encontra o artifício perfeito nas múltiplas formas de expressão verbal e não-verbal de dizer “amo-te”. Atingindo o amor por parte dos amantes e amados, a linguagem torna-se naturalmente carnal, emotiva, sensual, erótica, animada na sua expressividade. Por conseguinte, há neste discurso desnudado da mística dos sentidos uma *erologia*. Confidencia o seu amor o que ama ao seu amado, movendo-se ele mesmo na palavra, para que seja irresistível ao amado o cativar daquele-que-ama. A palavra ao mesmo tempo que compromete o amante, prende o amado ao conteúdo, simbologia e estética dessa mesma palavra erotizada. Joga-se aqui, naturalmente, toda a verdade contida nos amantes e amados e no seu real amor. Toda a *erologia* mística é, por vocação, impulso sexual e expressão dos encantos de que fervilha o amor. Nos textos místicos, ela brota dessa experiência cognoscitiva amorosa de que a religião e a mística vivem. Não é por acaso que o discurso desnudado repousa e vagueia insistentemente na palavra Sagrada, numa identificação plena com a metáfora esposo-esposa e na vasta simbologia que fala das experiências familiares. Toda a *erologia* é, assim, memorial do amor vivido e, simultaneamente, urdição de amor. A *erologia* terá sempre no horizonte o outro-que-se-ama, sendo, ao mesmo tempo, repositório da memória do mesmo. Por conseguinte, o discurso desnudado da mística dos sentidos é o desejo fulminante do sentir o *já estar em casa*. Não se inibe a mística lusitana de recheiar o discurso de toda uma simbologia de elementos naturais, como de elementos verbais de movimento, apóstrofes,

testemunhando a criatividade e eficácia de atração que os amantes têm. Uma *erologia* que denuncia o grande amor sentido pelas naturezas amatórias (amante, amado), evidenciando, simultaneamente a influência direta que o outro-que-se-ama tem na relação e no discurso, assim como a determinação daquele-que-ama face ao outro que deseja atrair. A *erologia* mística não é, portanto, anónima, indeterminada, mas é “*persona*”. Naturalmente que, na palavra após palavra de que se forma este discurso, vemos denunciada uma *erorítmica* em movimentos de sedução e desejo. Uma *erorítmica* que se impregna da enunciada *erologia* e de uma *ero-imaginação*. É o puro *eros* em ação; é o sujeito-todo-que-ama pleno do outro-que-ama, como profusamente identificado nas ebulições do discurso desnudado da mística dos sentidos, de raiz lusitana.

A metáfora mística é batimento do coração dos amantes e amados - divino e humano – uma pérola na vastidão da semântica e sintaxe da língua. O amor do divino e do humano escreve-se quer na palavra dita, quer na palavra escrita, quer na palavra silenciada. O amor eu-tu une-se no coração, mente e língua. Exatamente por isso, ele é tão intenso na expressão e na ousadia verbal, transgredindo os limites de uma gramática programada e organizada; discurso que é por natureza heteróclito. Na metáfora amorosa mística lusitana não tem lugar o banal, não há intimidação por parte dos limites intransponíveis linguísticos, nem tampouco se permite o avanço da desertificação da imaginação. Impelidos por uma experiência cognoscitiva amorosa, os místicos sabem que o amor está escrito no interior daquele-que-ama, que ele é a força mobilizadora de todo o ser amatório e de toda a sua comunicação.

Todo o amor tem por vocação revelar-se. O místico beija o tu-divino pela palavra, Este que foi o amante primeiro que o beijou pela revelação. A palavra é uma das dimensões carnis da experiência mística. Esta é palavra que presentifica quer o amado quer o amante. Ela não deixa de ser uma construção subjetiva de cada natureza amatória, na objetividade da presença cognitiva do outro-que-se-ama. Por isso, cada metáfora é ímpar na sua forma de dizer e no conteúdo do que diz. É o dizer de um amante/amado ao seu amante/amado. Logo, é unipessoal, na fusão do amor de alteridade e ipseidade. Enquanto *epifania* da existência humana mística, ela é *epifania* do amor eu-tu. Nesta terra linguística, neste solo amoroso, a metáfora mística é uma inevitabilidade do *eros*, história de amor vivido, passado, presente e futuro dos amores confidenciais, característica personalística de cada amante e amado e da

especificidade do modo de agir respetivo de cada um. Tendo presente que a metáfora tem a faculdade de mudar e de estar em lugar de, ela pode viajar do mais íntimo das naturezas amatórias até ao mais exterior delas mesmas e alcançar o universal. Na mística, ela transporta a medula do amor. Deste modo, a metáfora é, por natureza, linguagem em êxtase amoroso. A metáfora, vista nesse modo de linguagem, será sempre morada de memória, habitat de nostalgia, porque é, por excelência, o lugar do outro-que-se-ama, querido e desejado. Logo, a metáfora é a palavra que, de *forma viva*, estará sempre *em vez de*. Enquanto desejo, suspiro e gemido pelo amado ela será seta dirigida ao coração do amado, para que, ferido de amor, se volte para o amante, desfeito em amor. Necessariamente, a metáfora terá cor, cheiro, formas, som, luz, calor, adereços, vocativos afetivos, enfim, será o que o amor quiser. O amor enche-se de palavra metafórica e esta de amor, realidade tão sensível aos homens e mulheres do Renascimento e do Barroco.

A mística lusitana, lida pela experiência amatória entre um eu e um tu, é experiência de coplas da cópula do divino-humano. Esta é a sintaxe da polaridade que encontramos nesta experiência relacional. O amor é uma práxis multimodal, cujo fim é a união mística. O místico deseja, no seu mais íntimo dos íntimos, copular-se com o tu que tanto ama, resposta esponsal ao desejo divino, qual consentimento nupcial divino-humano. A polaridade amante-amado consubstancia-se no amor, mas num amor que é *obliquidade, inclinação*, rompendo qualquer rigidez e unicidade da perpendicularidade e da horizontalidade. É obliquidade sedutora, logo é um ir só para o encontro do outro, para trazer este outro consigo. Será âncora de amor no coração do amado, será laço que prende esse coração ao do amante. Será elevação ou será abaixamento daquele-que-ama até aquele-que-é-amado, dependendo da condição da natureza amatória. *Eros e thanatos* (morte) equacionam-se neste amor, nesta polaridade, porquanto são significantes fundamentais quer nas dimensões e projetos de vida, quer como asseguarção de que a morte é não-fim, antes realidade de criação de ser.

A presença amada do outro-que-se-ama é razão de agitação. O outro-que-se-ama é aquele que se encontra no íntimo, que se procura quando não é pressentida a presença, é aquele pelo qual se suspira, pelo qual se geme, a quem se canta, se louva, se suplica, se reza, se procura encantar, atrair, prender, abraçar, beijar, tocar, etc. Há polaridade enquanto há desejo, *eros*; há vida amorosa, porque há polaridade. Por isso, o sentido do “copulai-vos com o próprio Deus” de Leão Hebreu ganha todo o sentido. A expressão

sumula toda a existência de uma polaridade nomeada (eu/místico-tu/divino), toda a existência de amor que os liga, toda a atividade operada para chegar ao outro-que-se-ama, toda a palavra discursiva elaborada, toda a atividade cognitiva consciente de si e do outro, todo o testemunho divulgado para o meio envolvente, toda a transformação de vida realizada a partir desta consciência de amor, enfim, todo o desejo e concretização da união entre o divino e o humano. Mas, também, toda a preparação da união. No desejo do outro, o *eros* é fonte de vitalidade e de procura, é movimento de “ida para o outro”. Por isso, a hora do encontro é criativa e esmeradamente preparada, como se o cuidado nos adornos e nas vestes, na preparação de si, fosse já celebração antecipada do encontro. Mais do que estéticos (físicos ou espirituais), os traços do embelezamento e da sedução são já, em si, no corpo de um, sinais do encontro e da comunhão de ambos. O erotismo pelo seu caráter de insinuação reserva, em si, nestes místicos, uma infundável e permanente possibilidade de cópula. A cópula com o próprio Deus é o cerne da mística, que, por essência e vocação, é matrimonial.

Em toda a mística lusitana, como em toda a mística cristã não lusitana, existem pilares basilares que a marcam, a (com)figuram e formulam. Não há mística cristã isenta de história, de fé, de experiências pessoais passadas, de sentido do humano, de consciência de transcendência. Toda esta leitura do erotismo e da metáfora estaria desnutrida sem uma análise e síntese dos fundamentos bíblicos, teológicos, antropológicos e psicológicos. Estes místicos lusitanos emergem no seio da humanidade, de uma comunidade concreta, de uma religião, de uma leitura do divino. Vínculos que caracterizam e ajudam a formar todo um discurso místico, carregado de significados.

Em termos de fundamentos bíblicos, percebemos uma cumplicidade sem limites entre Sagrada Escritura e mística lusitana, que definimos como denunciadoras de intimidades da revelação amorosa. O místico lusitano é penetrador incorrigível do texto sagrado e este, por sua vez, invasor do texto místico. A Sagrada Escritura é a experiência maior do amor divino e humano e a mística não só sua anamnese, mas também sua atualização, - a experiência mística de um ser formado e plasmado pelas mãos de um tu, que acontece ao nível da metafísica da consciência que a relação implica. Só a consciência de um tu, no eu, faculta toda a metafísica da sexualidade, assim como permite o atingir de todas as intencionalidades e intimidades implícitas nessa relação amorosa com o tu – uma realidade que o místico identifica no texto

bíblico. É no texto sagrado que o místico lusitano efetua a experiência fundante de uma relação eu-tu, apartando-se do anonimato, do comportamento ambiente e da anedonia, da asseidade, que não consegue nomear nem tampouco desassossegar. O texto sagrado, enquanto texto de amor e sobre o amor, é para a mística essa matéria amorosa excitável que atinge o coração místico, na sua factualidade amatória. Por eleição, predominam os textos de Job, dos Salmos, do Cântico dos Cânticos, de Ezequiel, de Oseias, de Jeremias, dos Evangelhos, o corpus Paulino e o corpus Joanino, porque nele está toda uma radiografia simbólica querida de uma relação amorosa (metáfora esposo-esposa, fidelidade/infidelidade, confiança, eleição, perdão, não abandono, declaração amorosa, sinais evidentes de toda uma afetividade com evidências eróticas, etc.). O texto sagrado, por si, é então esta *ágora* (ἀγορά, lugar de reunião; este ἀγείρω, reunir) onde as naturezas amatórias ganham toda a dimensão experiencial e expressividade, na simbologia, na sexualidade e nas metáforas carregadas de vida. A palavra bíblica torna-se para a mística, portanto, em *koinonia* (κοινωνία, comunhão), no que à metaconsciência amatória diz respeito; um eu e tu, amantes e amados por natureza. E como toda a comunhão realiza toda a necessidade de atualização amorosa e vivência dinâmica desse amor, a palavra Sagrada converte-se em *kairós* (καιρός, esse momento oportuno, momento certo) da própria experiência bíblica na experiência mística. Esta *koinonia* e este *kairós* constroem uma consciência bíblica na esfera conceptual da consciência mística.

Quando a mística se torna itinerante na palavra veterotestamentária, ela experiencia o espanto de intencionalidades e intimidades, a experiência do coração palpitante e saltitante no peito místico. O “*Eu Sou Aquele Que Sou.*” (Ex 3, 14), revela-se como palavra criadora, palavra interrogadora, esperante, presença escondida e revelada. Subjugada a uma contemplação amorosa inevitável na intimidade do texto sagrado, o momento oportuno acontece: o humano descobre-se a si mesmo perguntando por Deus. O místico, abre-se, então, a partir daqui, a toda uma experiência amorosa. Perceciona, ainda, o místico que se trata de um amor que implica uma reciprocidade e não uma simetria. E com base no texto sagrado, este amor vai-se moldando uma coreografia e geografia de evidência amorosa, na intencionalidade de chegar ao outro amado, na peculiar inspiração do Cântico dos Cânticos.

Itinerante pela palavra neotestamentária, a mística lusitana faz a experiência de um coração flutuante e expandido perguntando pelo tu-amado. Arde o coração místico

no amor revelado e encarnado, numa Trindade que se define enquanto vida e amor. Experiência igualmente de identidade, devida à presença do tu-amado, devida à penetração no espaço-vital do amado. É a sua vida, atitudes e sinais aquilo que o místico comunga, nos textos sinóticos. É uma totalmente nova intimidade. É experiência do pouso no repouso no amor do amante. É nesse repouso que o texto, antes de mais, impele o místico para a radicalidade da pergunta sobre a veracidade do seu amor, e em função da resposta o convida a permanecer incondicionalmente no amor, estar um no outro, na união a que se destina o amor, de que o corpus joanino é especial experiência. Mas a mística lusitana faz, ainda, a experiência de penetração do amante no amado. É a experiência da *metanoia* (*μετανοεῖν*, *conversão espiritual, intelectual*) do amado, na também singular experiência paulina. O outro desestrutura o eu, no encontro, reconstruindo-se ao reconhecer a alteridade amante. As perguntas do encontro entre Paulo e Cristo – “*Saulo, Saulo, porque me persegues?*” e “*Quem és Tu, Senhor?*” (Act 9, 4-5) – transportam em si os traços de uma direcionalidade de amor, que engendra uma intimidade a acontecer. Um amor que transforma amado em amante e vice-versa. Um amor que se descobre e se operacionaliza em toda a corporeidade e em tempos, espaços e comunidades diferentes. O caráter experimental do encontro com Cristo, a caminho de Damasco, fundamenta toda a experiência na dimensão do espaço-vida do apóstolo, rompendo os (pre)conceitos da linearidade da vida, do centralismo conceptual, da intransigência, do fechamento egocêntrico que cegam. O amor do outro é início da saída de si mesmo (do *eu*), capaz de dizer e experimentar a significação do amor “*Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim*” (Gl 2, 20). É a completude da impregnação do amor do tu no eu. Só embebido do outro amante é que o amado é capaz de amar. Só assim é ele capaz de entranhar o amante do seu amor – ele viverá no tu amado (Cf. 1 Cor 1, 30. 31) –, comutando, assim, as valências amado-amante. A mística nesta leitura experiencial comungará da experiência do gesto maior do tu que ama incondicionalmente: a cruz. A mística lusitana, neste ambiente bíblico, viverá a experiência da loucura, o significado mais profundo do amor. Porque os liga um amor recíproco, o humano amado será reflexo do tu amante, será carta sua, pois todo ele é escrita do tu a quem ama. A própria experiência espírito-carne ganha a sua plenitude porque não há rejeição, do eu na sua totalidade de ser pessoa. Esta experiência completa desejante do tu, resultará na ação do amor: a eulogia do amor (Rm 8, 31-39).

A profusão do texto sagrado no discurso místico revela a comunhão do místico com a sua fonte. As suas raízes escriturísticas fazem-no sentir-se pertença da revelação amorosa do divino. Toda a sua ossatura é bíblica. Toda a sua espiritualidade, toda a sua conceção do amor, toda a utilização dos níveis neurológicos da personalidade se estruturam com base no texto sagrado.

Não se encerrando no texto sagrado, a mística lusitana faz jornada com e na *teologia*. Ambas se enriquecem e numa conjugalidade responsável a experiência mística muito retira da produção teológica. É o exercício do *aprender a ver* que enche a experiência mística dos mistérios do amor divino. A mística lusitana *aprende a ver o que o Pai faz*. E o Pai *revela-se e cria*. Deus revela-se e cria pelo amor, porque é amor. Por conseguinte, a ação de Deus é amor, como o é a sua revelação como o é a sua criação. A mesma mística *aprende a ver o que Deus diz*. E Deus *diz homem e história*. Uma criação à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26) e um desejo de presença na sua vida sustenta a ânsia divina de comunhão, de presença, de eleição do humano como *capax Dei* e partícipe na história de amor. Gerado no amor, o humano tem assim como vocação ser amor e gerar história de amor. E a mística *aprende a ver o que o Pai é* e a chamá-lo pelos seus nomes. O Pai *é amor, encarnação, Trindade*. A mística faz, aqui, a experiência do reconhecimento do Pai e de nomeá-lo. Ora só chama quem ama e só ama quem conhece. Não há compatibilidade com o vazio gnosiológico. Todos os amantes e amados necessitam dos nomes daquele a quem querem chamar. Esta experiência é lugar de intimidade e de desejo. O humano conhece o divino como sendo amor, porque se revela como tal, conhece-o na proximidade e nas suas atitudes pela encarnação, e conhece-o como sendo comunhão plena nas três Pessoas, porque se vivenciam como tal. Experiência, neste conhecimento, o amor, a relação e a vida. Por isso, a mística poderá dizer *Amemos o amor* (na expressão bernardiana). Aprender a ser como o Pai é, é sempre um exercício de erguimento das dimensões intelectivas da pessoa humana, um exercício de ascendência, logo o cumprimento ôntico de transcendência. O desejo de união com o tu e do tu com o eu, implica o habitar e estar habitado do outro-a-quem-se-ama. As polaridades – o humano e o divino – aproximam-se. Nesta deslocação identificam-se todos os “lugares” simbólicos e não simbólicos que a experiência amorosa comporta, onde a maior das profundidades do humano e as alturas do divino se visitam, para cumprirem os seus destinos: *estarem juntos*.

Toda a experiência mística assenta numa base estrutural e dinâmica *antropológica e psicológica*. É o todo do humano implicado nesta relação com o tu divino. A mística não é uma realidade que ocorre fora da condição humana. É na sua natureza de ser humano, consciente e capaz de relação que ocorre esta experiência com o divino. Nesta base, é na condição de pessoa que o místico se entrega e neste desejo de concretização relacional, ele não descansará enquanto, ôntica e psiquicamente, não concretizar a superação de si mesmo, na ânsia de poder estar “à altura” do divino a quem ama. Para tal, o místico convocará, sempre, todos os mecanismos cognitivos e físicos ao serviço da objetividade de ser mais, ser em plenitude. Não por um capricho, não por um delírio idílico, oligofrénico, mas por uma consciência de amor face ao tu divino. Por aqui passa a sua noção de que o nascer e morrer têm a marca de um encontro, qual sinal iniciático e final de um encontro. Desejado e criado pelo divino, toda a sua vida se funda e se vive na base deste encontro. A vida é breve e a brevidade vive-se na realização da presença do amado, na certeza do encontro face a face, na morte. Não há vida sem o tu que ama e há vida plena, no findar da vida terrena. Desde toda a eternidade o *eu* tem origem, existência e fim *no* e *para* o *outro*, no fundamento do amor. Nesta metaconsciência do nascer e morrer como encontro, o místico implicará toda a corporeidade e estruturas psíquicas numa perspectiva de desejo de união amorosa. Fundamenta, naturalmente o erotismo, a palavra, a ação. Fá-lo, portanto, sabendo que a totalidade de ser é, por natureza, condição de existência e não consentirá em fracionar-se ou negar qualquer elemento do seu estado de vivente. Antes, defende a unidade estrutural de ser humano espírito-alma-corpo, na continuidade da perspectiva judaica. E, nesta base, funda toda a práxis de amor com o divino. Nela experimentará o amor, o gozo, o desejo, o sofrimento, os anseios, o gritar, o falar, o escrever, o rezar, o refletir, o contemplar, etc. Ele não só necessita da presença e do toque daquele-que-ama, como também da imaginação que, mobilizada pelo *eros*, lhe permite antecipar as formas e os momentos de novo encontro com o amado divino. Ora, esta atividade de base amorosa fá-lo-á experimentar a existência como desassossego de existir. Uma experiência de paixão que exigirá que saiba ler-se, ler ao seu redor e diferenciar o que pertence ao tu amado, o que o conduz a ele ou, inversamente, o distrai desse mesmo amado. Das múltiplas necessidades e desejos, frutos da sua condição de humano, que escolha(s) importa fazer? Esta será sempre uma interrogação mística. Falamos, evidentemente, da complexidade que esta relação de amor comporta, da exigência ôntico-psíquica que este

determinismo implica; falamos também da natureza do caráter do místico quanto à sua determinação, liberdade e escolhas.

Nada desta organização mental seria possível se o místico não estivesse consciente da imprescindibilidade de se entregar ao princípio que considera fundamental: o conhecimento de si mesmo. É conhecendo-se a si mesmo que conhece o divino, que o poderá amar e compreender; é só assim que poderá entregar-se, por inteiro, ao desenvolvimento de si, em pleno. Neste conhecimento de si está a verdade do seu amor, está a transparência das suas capacidades, atitudes, competências e palavras, está a sinceridade das suas fragilidades, está a consciência dos limites e as potencialidades de ser. Não será capaz desta operação antropológica e psicológica num ato só e único. Tal processo é mister laborioso e estendido no tempo. O místico encetará tal processo a partir do ato fundante, propulsor de toda esta ação: o reconhecimento do tu e do seu amor, no mais íntimo de si. Mas, na sua humanidade, fá-lo-á no peregrinar. Esse peregrinar, natureza própria do humano, tem a marca e o ritmo da busca incessante do tu amado. Esse peregrinar, nas palavras de António das Chagas, é um *andar em amorosa lembrança da divina presença*.

Não há anonimato na mística, não há indiferenciação morando na mente mística. Há um tu divino que assume a multiplicidade que o amor permite: *amado, amante, esposo, amor da minha vida, vida da minha vida, todo o meu bem, luz da minha alma*, etc. Conhecer e nomear existem na base da existência unitiva eu-tu. Na relação amorosa que vai acontecendo operar-se-á este *conhecer e nomear*. Neles, no *conhecer e nomear* moram, para além do amor, o diferente de si e o espanto proporcionado pelo diferente, a surpresa do outro acontecida na sua ação e a possibilidade de amar mais, possibilitada pelo maior conhecimento do outro. Neles, no *conhecer e nomear*, implicam-se ipseidade e alteridade.

O místico, porque criado à imagem e semelhança do divino amante, é amor, amante e amado. Esta criação no amor é sinal indelével da vocação divina do humano. Criado no amor pelo amor, toda a sua existência se realiza e move nesta condição de amor, permitindo-o ser, a um tempo, amado e amante. Uma condição de existência que o elevará nas suas realidades ônticas e psíquicas. Ser amor, amante e amado não é condição de existência esgotada por si na terra. É, acima de tudo, na leitura mística, possibilidade de ser, no céu e na terra, com o tu que ama, amor, amante e amado. É, se quisermos, condição, por essência, de união mística.

O místico lusitano denuncia todos estes traços antropológicos e psicológicos. Exigente consigo mesmo revela-se um verdadeiro pedagogo, um psicólogo, um doutrinador e um orientador espiritual. No muito que podemos explorar das suas características e capacidades, algumas delas não nos são de todo indiferentes. O místico lusitano revela-se, por natureza, um terráqueo conversando no céu, sem deixar a terra. Céu e terra acompanham-no em todo o seu espaço de vida.

A mística lusitana não deixa, ainda, de traçar uma antropologia própria portuguesa em novos horizontes. Queremos com isto dizer, que há linhas fortes de ser e agir, a partir de toda esta conceção atrás sintetizada. O místico lusitano é místico do crer, como elemento de verticalidade de ser – consciência mobilizadora de transcendência e de descentração de si. É místico da saudade, realidade sustentada pelo Amado. É místico do coração, órgão vital de toda a sua organização psíquica e antropológica, a estância da virtude vital, segundo Leão Hebreu. É, assim, por natureza, um místico quente, apaixonado, afetivo, empático. Místico do suspiro, clamando presença constante, do Amado, reclamando-o para si, por inteiro. Místico que faz da natureza linguagem da sua relação de amor e faz da sua língua, pátria sua, a pátria do dizer e cantar destes amores.

Ser de linguagem, pela condição de humano, o místico lusitano experimentará os limites naturais da sua língua para dizer de forma real verdadeira e plena, a intensidade dos amores vividos. Não se cansa, contudo, de enfrentar estes limites, como não cede ao esforço de os ultrapassar, usando a criatividade como capacidade sua, qual parceira nesta fragilidade. Elege, sempre, as possibilidades dos recursos estilísticos da sua língua, (metáfora, anáfora, metonímia, oximoro, comparação, imagem, alegoria, sinédoque, etc.) tentando neles conter todo o amor, afetos, suspiro, dúvidas, desejos, experiências, aromas, cores, sons, lugares, emoções, sentimentos...do amor vivido. Ele sabe que toda a poesia e prosa tem aroma e som, luz e cor, tato e visão, movimento e paragem, silêncio e imaginação, contemplação e escuridão, entrando e saindo de um interior em passo livre, que só o amor permite. Confessa que não há palavras que digam o tudo da experiência amorosa vivida, mas nunca desistirá de o dizer. Terá mesmo de o dizer. Neste sentido, a linguagem é *logos* da experiência mística. Mas tendo o divino e o humano por natureza comunicar-se, a linguagem é também *topos* da experiência mística. É o lugar onde e pela qual acontece a experiência da relação de amor eu-tu. E

se a experiência mística, enquanto *logos*, é metáfora de *eros*, enquanto *topos* ela é lugar de *eros*.

Não será possível, portanto, em nosso entender, suprimir da experiência mística quer o erotismo quer a metáfora, que a caracterizam intrinsecamente. Erotismo e metáfora moram na própria experiência mística. Representam, no esforço do dizer, o amor dum ao outro no todo que são: o divino ama o humano sem suprimir qualquer parte deste; amando-o totalmente, ama-o todo; o humano entrega-se ao divino na sua totalidade de ser; amando-o totalmente, ama-o todo. O *eros* é elemento integrador desta relação. A metáfora é elemento pronunciador desta relação. Um e outro são elementos sacramentais duma tal relação sacral. O *eros* penetra duma forma singular neste mistério da relação amorosa do místico. A metáfora é o laço de expressão dos amores que se dizem.

A mística quer na sua dimensão de humanidade, quer de relação com o transcendente, quer na forma como perspectiva o erotismo, o amor e o discurso é uma interpelação dialogante para os tempos de hoje. Entendemos que a experiência mística cristã, na sua expressão de erotismo e metáfora, é um autêntico universo de sentido e de interpelação que lhe confere um estatuto de agitadora de pensamentos. Para o mundo de hoje ela representa um *neo-paradigma de léxico, gramática, semântica do mundo*. Ela é, na nossa perspectiva, uma gramática viva, uma semântica pragmática, uma vez que ela não só é forma dita, mas também forma de se dizer. Não só é léxico, é também gramática. O amor é “eu amo”, é “eu sou amado”; é ato de amor entre amantes, entre quem ama e se deixa amar; é deixar-se ferir pelo amor; é abraçar até ao encontro, até à pertença e à união total. O desejo é entregar-se àquele que se quer, é estar presente nele e não suportar a solidão, a ausência daquele com quem me assemelho. O “eu” é sempre procura de um “tu”, e o “tu” é sempre movimento para um “ti”, que se encontra no “nós” em que ambos se transformam. A fé é um “eu creio”, que resulta de receber a Graça, de a viver em permanente tensão de esperança, até à contemplação final. O ciclo é o do dia e da noite, da fome ou da sede erotizada que alumia a procura da fonte, da saciedade que resulta da procura e resulta na descoberta de si, no mais íntimo, em total liberdade. Um tal léxico místico, organizado numa tal gramática mística, comporta para o mundo traços de uma semântica que se podem revelar como oportunidade de releitura e proposta para este tempo, um paradigma que só não é novo, porque é lugar de sempre,

aqui e agora redescoberto. Atentemos a alguns destes traços desafiantes no diálogo que se pretende com o mundo de hoje.

Um primeiro prende-se com a forma como a mística lusitana *encarna o amor*. Um dos grandes sofrimentos humanos dos nossos dias é a inibição de expressar o amor e os sentimentos. Criam-se redomas na convicção de que o humano está assim protegido. Abafam-se afetos, sentimentos, na esperança de se formar, deste modo, um humano forte, inquebrável. A mística contrapõe na sua raiz esta percepção. Mística é amor. Por isso, os místicos nascem, vivem do amor e para o amor. Deixam-se guiar pelo movimento vital do coração, intranquilo na ação. Nada ociosos, nada silenciosos, desejam assemelhar-se Àquele que amam, transcendendo-se a si mesmos, encarnando o amor.

Um segundo ponto, diz respeito à insistência em o humano *enraizar-se no essencial*. A mobilidade fácil, a ânsia de novidade, a ambição desmedida têm exposto o sujeito ao perigo de desenraizamento, desvinculando-o, física e psicologicamente, de pilares referenciais fundamentais: família, cultura, crença, língua, etc. Ainda, o transitório, o relativo, o individualismo, o narcisismo, a linguagem neutra, o vazio, a indiferença, o self-service libidinal, a maquinação do sexo, etc., fazem emergir uma sintomatologia da fragilidade da interioridade subjetiva que, num temor de agonia, desenvolve uma sensibilidade de pedido de ajuda, próprio de quem busca algo mais. A mística é abertura de si a Deus e ao mundo, fundada em raízes fundamentais estruturantes de si. Mística é esse lugar do ser *eu-tu-nós-mundo*, onde o amor é o partir, a via, o pensamento do caminho e o ditoso fim da jornada.

Um terceiro ponto, essencial, é a *alteridade, como desejo inesgotável*. Satisfazer o sujeito de forma prazerosa, autónoma, à distância de um botão e de algumas moedas é hoje uma realidade, face oposta daquilo que é a mística na sua essência. A mística é *dar-se, é sair de si, desejo de um tu*. Mística é o olhar a casa e a rua, não como lugares centro de mim mesmo, mas como lugares de encontro e acolhimento do outro que se descobre, expressão do outro que neles habita; a doçura da ipseidade e da alteridade.

Um quarto ponto aponta para a *imagem e palavra, mútua harmonia*. O fascínio da imagem tende a anular por vezes a palavra, abafando a voz e o timbre de quem a pronuncia. Dialoga-se pouco, vê-se muito, mostra-se o humano pela imagem, qual máquina de aparência e negócio, silenciando o que ele realmente é. A imagem povoa o

universo do humano, entretendo a vista e ocupando o pensamento, para que este nunca se encontre consigo próprio. A profusão da palavra concorre para o seu desgaste desmedido e para a perda relativa da importância que lhe é atribuída. A mística mostra bem como o humano é vocacionado à comunicação. É notável como os místicos dizem o humano, numa atenção constante à diversidade de linguagens, à sua valorização e utilização. Harmonizam imagem e palavra no modo de exteriorizar o pensamento, a realidade, a intersubjetividade e a memória. Reflexão, dizer e por-dizer, desejo, corpo, alma, memória, silêncio, segredo, espanto, história... Um contentor de perguntas e respostas da nossa existência, mesmo quando o dizer é difícil.

O quinto ponto diz respeito ao *silêncio, reflexão, transcendência, oração, contemplação como realidades vivas*. Caminha veloz o humano por meio do ruído forte e do instante. Crentes e não crentes não sabem como encontrar, no seu não-tempo, o tempo do silêncio, da reflexão, da transcendência, da oração, da contemplação. Intervalos que o pensamento anseia, a palavra clama, o olhar deseja e a alma vive. A mística é *experiência de silêncio* como tempo contentor, terapêutico, projetor, o serenar do pensamento discursivo; é *experiência de reflexão* como hora de congregação dos elementos mais essenciais da vida humana e do Mistério, o aquietar da razão; é *experiência de transcendência* como momento de descentração, de extensão, do ir mais além e para além, a ousadia do movimento; é *experiência de oração* como momento do amante divino e do amado, o momento de nomear e chamar o existente, de segredar, de sonhar, de escutar e de entregar-se, a afetividade do coração; é *experiência de contemplação* como momento consentido da presença do outro e da criação, a ternura do olhar. No seio destas realidades humanas, o pensamento atinge abrangência, sensatez, ética e beleza. O humano demorando-se nelas não correrá risco de se tornar um corpo paralítico, tolhido, uma estátua de sal.

Como sexto ponto, equaciona a mística o *tempo* e para ela, *o tempo demora, tem eternidade*. O instante e o já, tornara-se marcas de um humano competente, eficaz, em que o segundo é preferível ao minuto e o já é preferível ao ainda. A cidade que não dorme é negação do ciclo normal do dia e da noite, no que ele traduz de negação da ordem cósmica, de celebração da vida. Em contraponto, há sinais de redescoberta do silêncio mental, da paragem, do saber estar e demorar, enquanto práticas meditativas. Estas, que durante cerca de dezasseis séculos foram prática secular da Igreja como especial via para a contemplação, são hoje redescobertas e retomadas de formas tão

diversas como busca demorada e continuada do perene. Redescubramos a quietude. O tempo tem o nome daquele e daquilo que se ama e não de um anónimo número ou produto.

Um sétimo ponto seguro para a mística cristã lusitana é a dimensão da *interioridade e intimidade, lugares de amor*. De tanto se valorizar o aparente, anula-se a essência. De tanta superficialidade, esquece-se a intimidade e a interioridade. A intimidade é mais, muito mais, do que aquilo que se mostra. Ela é o recôndito onde se encontra o núcleo do que possa haver de mais sagrado: a identidade, a essência e o essencial. A interioridade não é apenas um elemento para a exterioridade, ela é um estado de vida onde se aloja aquilo que não é tocável pelos demais, a minha intimidade, a verdade do que sou. Ambas, intimidade e interioridade, são na mística lugares de amor. Lugares fascinantes do que há ainda no humano por descobrir. Por isso, os místicos falam tanto em esvaziar a mente e o coração do que é supérfluo, do que não é essencial, num preparar-se amorosamente para o tu-divino, para os outros e para o mundo. Interioridade e intimidade, realidades que há que desejar, buscar, pedir, preparar, para que o amor aconteça, e não seja pura ilusão. No amor, e para os que amam, interioridade e intimidade são intencionalidades e não meros acessórios da experiência cognoscitiva do amor.

Um oitavo ponto aponta para a importância do *desapego e da entrega*. Possuir, mudar e ter o novo e de novo é matriz de um consumismo que parece iludir até os mais atentos. O apego passa por ter a mente alienada em mil ócios, levando o coração para onde têm o seu interesse, como sublinham os místicos. Muitos místicos associam o sofrimento ao apego e aos apetites voluntários. O importante é o nada, a desnudez, a aniquilação e o despojamento, aí, onde se encontra a suavidade da paz e do repouso.

Surge, como nono ponto, a percepção perspicaz de que os *recursos humanos e espirituais devem estar ao serviço do desenvolvimento humano*. Os místicos sempre se empenharam no conhecimento de si mesmos. Só a intersubjetividade possibilita este conhecimento, um conhecimento, que se realiza cara a cara com Deus. E o amor que une *místico e Deus* determina a natureza quer da criatividade quer do empenho em transcender-se a si mesmo. Os místicos são mestres na arte de usar recursos humanos e espirituais para o conhecimento de si e para um progresso espiritual e *desenvolvimento pleno*, recursos nada estranhos à linguagem psicológica dos nossos dias. Vimos já como a atitude teologal, a oração pessoal e litúrgica, a comunidade espiritual, o amor ao

próximo, o compromisso social, a cruz e libertação de todo o apego, são recursos espirituais eficazes no desenvolvimento pessoal, a par dos designados recursos humanos como a liberdade, a memória, o pensamento, o sentimento, o comportamento e a missão pessoal. Tendo Deus como autor de todos estes recursos, os místicos empenham-se em colocá-los ao serviço de uma atitude de ser “à semelhança e imagem de Deus” (Gn 1, 26) e na busca incessante de união com Deus. A sua criatividade é ilimitada e dela dão testemunho quer a sua ação no mundo (ensino, escrita, iniciativas sociais e espirituais, etc.) quer a sua linguagem deslumbrante, com recurso a símbolos e recursos estilísticos, denunciando uma linguagem de tipo experimental, numa superação de si mesma.

O discurso místico é ainda *uma voz que falta ser escutada no mundo contemporâneo*. Para um mundo que apresenta marcas maiores individualistas, racionalistas, ocultadoras do transcendente, a mística é uma voz diferenciada. Ela revela-se como paradigma a (re)descobrir em tantos elementos como os que aqui propusemos. O coração místico é amor conhecedor e respeitador de multiformes maneiras de viver e crer. Um coração que bate ao ritmo de um compromisso ético, onde cabe a bondade, a justiça, a união e o respeito pelas diferenças. Um desafio inquietante ao batimento amorfo e indiferente do nosso mundo. Mística é um ver-se *em Deus e desde Deus*.

Este discurso místico é, portanto, um desafio à *antropologia*, pois tem definida para si a visão integral do humano, corpo, alma, espírito. É um humano capaz de se conhecer a si mesmo e empreender um percurso criativo de si, no ser mais e melhor. É um humano capaz de espanto e de surpresa, denunciando uma permanente emoção pela alteridade. É um humano em constante saída de si, caminho simultaneamente de descoberta, de reflexão e de interiorização. O trazer do outro e do mundo para a sua intimidade, para que após uma reflexão na intimidade possa sair de si o melhor que tem de si mesmo. É um humano denunciador das solidões dolorosas sem sentido, as solidões da não identidade, dos vazios esgotados do nada. O místico reúne no seu interior os outros e tudo o que existe; nada exclui sem sentido. O místico recusa perder a “costela” criada. É um humano de um itinerário místico que entende o homem de uma outra forma. Trabalhando o interior, elegendo o que é essencial num processo de simplificação de esvaziamento do que é passageiro, desnecessário, satisfação narcísica de apetites e paixões, prepara-se para o encontro com o outro e com os outros seus semelhantes, com tudo o que é criado. Está livre e capaz de elevar-se para o

Transcendente e para o diferente que é cada um dos seus semelhantes. Porque abrir-se é elevar-se, no sentido de que tem de se estar “à altura” do que o recebe; abrir-se é, ao mesmo tempo, sentar-se, quedar-se vígil em permanente espera preparada de quem quer vir ao encontro.

Desafio, portanto, à *política*. O místico é um ser ativo, atento ao mundo, lendo os tempos interpretando a história, forjando-a. Não é um humano conformado com a realidade. Logo, a realidade não é de todo alheia ao místico. Marcado pela dimensão do amor, dá sempre predominância ao sentido da vida, à descentralização de si para o serviço aos outros e à comunidade onde se insere, aos valores da justiça, da paz, da liberdade, da responsabilidade e da solidariedade. A visão do místico é o espanto do outro enquanto ser que procura no seu quotidiano a felicidade e o bem-estar. O justo equilíbrio entre o ser e ter, assim como a consciência de uma intervenção social nos diferentes domínios da vida do humano são elementos essenciais, segundo a mística, para a promoção do desenvolvimento do humano nas suas mais diversas vertentes. Só o homem digno é homem. Só o homem todo é pessoa. Só o homem livre é capaz de pronunciar o nome do seu anseio. O místico é, por natureza, fundador, descentralizador, criativo, um lutador contra a fragmentação do real.

Desafio, portanto, à *religião, à Igreja e à teologia*. A mística lusitana é testemunho claro de que não há Igreja viva nem teologia viva que não partam da experiência de Deus. A fixação nos ritualismos e nas reflexões abstratas empobrecem a Igreja e a teologia. A mística lusitana é um permanente alerta para o perigo da retirada da religião da esfera da vida humana, risco vital de esvaziamento do humano, entregando-o ao absolutismo de ideias ou de normas. O místico é o humano de porta aberta, desejoso de comunhão. O exercício da experiência do divino conduz o humano que o pratica a uma consciência mais fina da transcendência e de toda a sua revelação e, deste modo, a uma consciência das realidades essenciais à concretização desta relação e da verdadeira essência da felicidade do humano enquanto ser vivente. A opção mística é, por vocação, a orientação da vida em ordem à união com o ser. Em alternativa à primazia da instituição sobre a comunidade, do rito sobre a vida, a mística é a experiência da vivência do Amado divino, dando o primado ao recolhimento, à concentração, à oração, ao silêncio, a uma relação viva, próxima e comprometida com o divino. A mística recorda que o crente tem de ter um desenvolvimento espiritual profundo, que nele deve existir uma opção pessoal, uma experiência real e vivida do

divino. O verdadeiro crente deve experimentar a verdadeira dimensão do “eu creio” que está ligado intimamente, desde o primeiro instante, segundo a mística, ao “eu amo-te” com todo o meu coração, com toda a minha alma, com todo o meu entendimento e com todas as minhas forças. Na raiz está a expressão consciente crente que anula qualquer individualismo, porque contém em si mesma o germen do “ser com” e de “ser para o outro diferente de si”. A mística, assim, é elemento bussolar da e para a teologia, apesar da oposição de que, por vezes, foi alvo. Incólume ao longo dos séculos, ela traz porventura para a teologia dos nossos tempos o desafio de que seja teologia da experiência, da vivência, assente numa teologia da genuflexão.

Uma teologia que, naturalmente, não anula a teologia da reflexão abstrata, que se pode e deve fazer a partir dos textos sagrados e da tradição, que se pode e tem de fazer sempre a olhar para o tempo que for o seu atual. A experiência mística, como experiência humana, de amor, de contemplação carrega, ela mesma, em pleno, efeitos de elevação do que ao humano diz respeito. A mística vê em Deus e a partir de Deus, opondo-se a qualquer tipo de pretensão dominadora de Deus. O traço característico é o da interrogação, o da humildade procurando entender e amar aquele que sabe ser precedente em absoluto a qualquer pensamento. Que sentido teria uma religião, uma Igreja, que não partisse da experiência primeira de Deus, primeiro e fundante? A mística portuguesa tem como referência a Igreja das origens. Nela encontra a experiência do divino que forma uma mística da confiança, uma referência sensitiva, uma mística da proximidade e da intimidade e da participação. De forma geral, estes nossos místicos desconhecem o medo da intimidade e do sentir e o medo de assumirem espírito-corpo-alma como unidade do humano. Assumem, assim, o erotismo, a sensualidade, a sexualidade como dimensões naturais presentes na relação com o divino. Os místicos portugueses recordam-nos que uma religião sem *eros* será sempre fomentadora de clivagem do amor humano e divino, será a petrificação da própria religião. Falar de Deus, com sentido pleno, passa necessariamente pela não anulação do erotismo. O erotismo traduz a relação viva, próxima e amorosa do divino. À mística portuguesa, como a qualquer mística, é estranha a existência de monopólios sobre a espiritualidade, que tolheria na raiz a gratuidade universal da revelação divina, que cercearia a vocação e a opção livre da resposta humana ao divino, que elitizaria a religião, a espiritualidade e a experiência mística. A aridez nascida da escassez de dimensões de acolhimento, de proximidade, de interiorização, de experiência, de silêncio, de contemplação, de corporeidade, levou à secura da espiritualidade, contribuindo para a crise da Igreja,

conduzindo a uma certa divinização do homem, a uma absolutização da instituição, orientando os sentidos do homem em direção a si próprio. Este caminho não será estranho à adesão cada vez mais expressiva aos novos movimentos religiosos e à constelação místico-esotérica que cultivam o oculto, o maravilhoso, o mágico.

Desafio ainda para as *ciências*, que por vezes descuram o espiritual, não vendo como ele é fundamental à formação da unidade da pessoa. Um repto à reintegração das linguagens diferenciadas do humano (a científica, a tecnológica, a filosófica, etc.). Mística, uma experiência vocacional humana, cheia do divino, de coração aberto, olhar penetrante e mãos abertas. Uma presença neste tempo de “escurecimento da luz do céu”¹, onde, ao contrário do que se pense, “*o homem do nosso tempo, não pede provas de que Deus existe. Pede experiência de Deus*”². Os místicos portugueses são sinais claros da importância do diálogo interciências, um diálogo que constrói o humano, que possibilita o seu conhecimento e desenvolvimento. A componente racional não detém o domínio sobre o humano. A inteligência emocional é de enorme importância para a religião. Por vezes, a ciência descurou a importância da linguagem, contribuindo para a sua degradação. O humano é linguagem, pois ele expressa-se, diz-se e *realiza-se* pela linguagem. O humano é uno, é um todo, não é uma parte racional dissecável da emocional.

Desafio ainda para a *ética*. Mística e ética parecem ser, numa abordagem mais desatenta, realidades separáveis, isoladas, não suscetíveis de interação. A mística é muitas vezes associada a isolamento, a uma realidade transcendental, ao êxtase, ao desligamento do mundo, à passividade, facto a que não será estranha a influência dos quietistas e aluminados. No entanto, o místico não está desligado no mundo, age nele, e transforma muitas vezes o meio social onde vive. Tem um projeto de vida, expõe formas de ação de orientações concretas, etc. O místico concilia contemplação e ação. Mística implica, provoca e desenvolve atitude ética. O caminho místico insere-se num tempo concreto da história humana, da cultura, da religião onde se insere o sujeito místico. Rege-se, inevitavelmente, por uma conduta social, por valores, pela ética. Ela não ignora que há diferentes sujeitos morais, diferentes orientações morais, etc. O místico percebe a presença do outro, aprendeu que se vive com a confiança, o respeito e entende a harmonia e confiança como necessidade. Na sua prática, orientam-no as

¹ M. Buber, 1970, p. 25.

² M. Herráiz, 2000, p. 73.

virtudes, os mandamentos. O texto sagrado traça a conduta cristã do seu agir. O pensamento e agir místicos denunciam uma transparência de valores dos quais o místico não abdica. Mais, neles assenta a sua clarividência das situações a denunciar, dando claro sinal de uma ética firme ao serviço do humano, na orientação do divino. Se a mística tem vários nomes, a ética é um deles, como nos fizeram ver Frei Betto e Leonardo Boff na sua obra *Mística & Espiritualidade* (2010).

Desafio ainda para a *quotidianidade*. A par da dimensão do amor e do respeito para com o outro, a mística lança hoje, à *quotidianidade*, o desafio da contemplação, do espanto e da surpresa. A contemplação prende-se com a dimensão de parar, fazer silêncio, com a capacidade de ver, desfrutar, gozar a vida que existe. As gerações de hoje foram ganhando uma certa inabilidade para o ver, contemplar. A privação da educação dos sentidos conduz a que os olhos não vejam o belo, os ouvidos não escutem o som, as mãos não experimentem o tato e a boca não conheça o sabor. Tonalidades que se foram alterando, um declive de padrões, tendente a uma tela unicolor e acinzentada, de sons agudos e gritados, de toques indiferenciados e igualizados, paladares plastificados e globalizados.

Quando olhamos para o vasto campo da mística – percebemo-lo no passado, experimentamo-lo hoje de novo – pressentimos o quanto há ainda por investigar. Apontados ficaram alguns dos aspetos em que a mística se oferece como um domínio único, quando nos referimos à vida plena do humano. Por isso, ela tem um estatuto que lhe é próprio, uma voz específica que é a sua, no tocante à condição humana e estudo da mesma.

Na realidade, a investigação que se vai realizando em Portugal sobre a mística é ainda incipiente e muito ganharia a cultura e a ciência portuguesa com o desmultiplicar desta investigação, num cruzamento de diversos saberes. Apontamos algumas temáticas que, em nosso entender, poderiam fazer parte desse caminho.

Uma primeira área temática de investigação prende-se com o alargamento do nosso tema de investigação a outros campos igualmente específicos. Por exemplo, analisar o erotismo e a metáfora na especificidade do discurso místico feminino, ou ainda, traçar uma investigação comparativa entre os discursos dos místicos e das místicas, seja no mesmo quadro temporal de referência deste nosso trabalho – Renascimento e Barroco – seja noutra. No decorrer deste estudo, muitas vezes sentimos a tentação de analisarmos o discurso elaborado por mulheres místicas portuguesas. Contudo, o campo investigativo – já por si grande – ganhava dimensões de maior

vastidão que não se oferecia avisado alargar ainda mais, quer pelo seu impossível alcance, quer pelo risco em que se poderia estar a comprometer a consistência investigativa. Não deixaria de ser igualmente do maior interesse a análise desta nossa temática – erotismo e metáfora – entre os místicos de outros credos ou tradições.

A estreita ligação dos místicos com a Sagrada Escritura é muito significativa. Neste sentido, entendemos haver um potencial enorme de investigação em torno das fontes bíblicas inspiradoras de uma linguagem da metáfora matrimonial e erótica nos textos místicos. De grande interesse seria perceber, por exemplo, na profusa utilização de textos bíblicos por parte dos místicos nos seus próprios textos, se há preferências de alguns livros sagrados em detrimento doutros, se essa preferência é específica de cada autor ou é comum entre diferentes autores ou épocas, quais as temáticas procuradas nos textos citados como suporte das experiências místicas. Seria de particular interesse indagar o que procura o místico ao citar o texto bíblico: ilustração, suporte, legitimação, exegese, espelho da sua própria experiência, conhecimento e compreensão de Deus?

No âmbito da antropologia mística consideramos que a dimensão da corporeidade é um campo de tão apelativa quanto imperativa investigação. A experiência mística está expressa em toda a corporeidade humana. A perscrutação do modo como a própria corporeidade participa na relação com o divino e da sua influência nas dimensões espirituais do humano ao longo dos tempos representa, neste nosso entendimento, um extraordinário campo a explorar. Tratar-se-ia de perscrutar uma mística dos sentidos e do sentir.

Há ainda, a nosso ver, um espaço carente de investigação no que se refere ao tratamento do tema do amor, transversal à mística cristã em diferentes culturas e tempos, mas cruzando-o com o constante tratamento do tema em diferentes expressões paralelas culturais, do canto à pintura, do poema à escultura. Além disso, este estudo do amor e das suas expressões (o de perdição, o de eleição, o de exclusão, o fatal, o épico, o desinteressado, ...), na cultura portuguesa, oferece-se como campo de fértil exploração em diálogo com escritos místicos portugueses, construindo, a par, um estudo da cultura e da teologia do amor em Portugal.

O discurso místico encerra uma abundância de temas difíceis de esgotar e que se multiplicam como categorias suscetíveis de abordagem nas mais diversas áreas científicas, da antropologia à teologia, da filosofia à biologia, da história à sociologia, etc. Com efeito, a morte, o espaço, o tempo, a sexualidade, o medo, o belo, a pessoa, a identidade, a ipseidade, a alteridade, a natureza, a ecologia, as relações sociais, o

símbolo, etc. são temas do maior interesse na abordagem cruzada da mística com a das ciências atrás referidas.

Por fim, oferece-se-nos ainda, como um especial campo de abordagem, a descoberta da mística na literatura contemporânea, portuguesa e outra, que enuncia traços de mística no discurso escrito de autores dos nossos tempos, para não dizer na vida que lhes está subjacente. Sophia de Mello Breyner Andresen, Sebastião da Gama seriam nomes incontornáveis desse percurso.

Se este pode ser caminho futuro, o que agora terminamos, com empenho e humildade, queremos crer que possa contribuir para colmatar a incompreensível falta de investigação na área da mística portuguesa. Um longo caminho se coloca pela frente e desejamos percorrê-lo. A mística assim o pede. O apaixonado pela condição humana o reclama.

Na verdade, a mística portuguesa é ainda um canto silenciado. Queremos continuar a investigar o tema do amor, pois representa o tema central da mística. Mais, a mística, de alma portuguesa, é canto de amor. Canta um canto de amor que não é apenas seu, mas também daquele que ama, o divino. É canto amoroso de vinculação à pátria portuguesa em toda a sua expressividade, canto de vocação universal em toda a sua destinação e canto de génese eterna em toda a sua essência.

O amor de que fala a mística portuguesa é esse refúgio a que o místico regressa, na sua escrita, porque ele é o lugar a que se pertence. O discurso usado é misterioso e imprevisível. Discurso-relação de um arco maior, maior do que o próprio arco-íris, porque não une apenas Deus e o humano: de Deus parte e a ele regressa, abarcando e abraçando nesse circuito o humano. Discurso de uma alma lavrada, cultivada pelo divino amante, que faz exalar dela perfume de eternidade e não qualquer pó de efemeridade. Discurso de uma relação desmurada, sem muros, o que faz dela uma relação universal, não tanto por ser de todos, mas antes por a todos ser acessível. O desejo gritante de chegar, reunir imagens, fechar os olhos e perceber que aquele é o seu lugar. Dispensar cartografias, porque a certeza de ser aquele o lugar a que se pertence não depende do caminho percorrido, mas antes da percepção de ser ali o lugar dos desejos sentidos: a união esperada e alcançada.

A mística mostra que tudo o que é passageiro não pede passagem. Passa naturalmente. Só o que é eterno pede passagem, porque a sua passagem determina, de modo definitivo, a passagem do agora para o sempre. Como só o amor dos amantes

sabe. Este é o discurso erótico e metafórico dos nossos místicos lusitanos; esse dizer e ser lugar de um permanente "atrás de ti" que traz, a um tempo, sedução e segurança. A sedução própria de quem voa, porque é veloz o caminho de quem segue o amor. A sedução própria de quem caminha atrás, porque os seus passos repisam, seguros, os do amor que persegue – o amor eu-tu.

Respira-se na mística de alma portuguesa a urgência do abraço, não apenas por uma carência afetiva, mas porque se deseja, se ama. Mística, de alma portuguesa, é sempre o espanto do e pelo outro. O espanto que acaba por ser o espanto de si mesmo, que lhe vem desse rosto e gesto do outro. Mística, de alma portuguesa, é sempre penetração do outro no eu mesmo para que o eu mesmo penetre no outro; inclinações de existências para as uniões na diferença.

A mística, de alma portuguesa, é encarnação de uma cultura própria, a cultura de um país onde o sol se põe. E, aquele que todos os dias vê o poente há de perguntar-se, inevitavelmente, pelo nascente. E, todo o que pergunta, cumprirá o desejo de partir do seu lugar a fim de descobrir onde nasce o sol. Assim o fizeram, ao longo de tempos, os homens aventureiros desta terra, peregrinando por terras e mares diferentes, ansiando por alcançar o lugar onde nasce o sol. Partiram e viram as diferentes colorações do astro rei, mas o coração ardente regressou sempre à terra mãe, à terra alma, à terra esposa, onde o sol, na serenidade do entardecer, se encosta à água-mar, e nela se aconchega, adormecendo num anoitecer esponsal. A mística portuguesa vive no horizonte desta afetiva metáfora da alma lusitana.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

D. Gaspar de Leão 10, 11, 18, 38, 43, 48, 51, 52, 58, 59, 63, 72, 73, 75, 82, 86, 98, 101, 107, 110, 115, 123, 124, 127, 128, 129, 136, 137, 167, 168, 178, 182, 186, 198, 209, 214, 223, 227, 229, 230, 232, 233, 249, 303, 311, 313, 328, 329, 331, 332, 357, 362, 363, 364, 366, 372, 374, 375, 376, 384, 385, 386, 422, 434, 443, 445, 477, 493

D. Manoel de Portugal 10, 11, 18, 25, 44, 45, 51, 58, 62, 63, 66, 70, 73, 77, 78, 80, 81, 83, 87, 90, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 105, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 127, 132, 137, 146, 182, 186, 190, 192, 200, 202, 205, 206, 211, 215, 217, 218, 221, 223, 224, 227, 231, 237, 238, 239, 240, 242, 245, 246, 247, 250, 251, 292, 314, 315, 331, 371, 376, 377, 379, 422, 433, 437, 443

Frei Agostinho da Cruz 10, 11, 13, 22, 25, 31, 53, 54, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 68, 70, 73, 79, 91, 92, 94, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 113, 114, 116, 118, 149, 153, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 188, 189, 190, 191, 192, 197, 200, 201, 208, 213, 214, 218, 222, 224, 234, 236, 240, 243, 287, 290, 292, 306, 312, 321, 322, 324, 328, 330, 331, 332, 336, 347, 355, 365, 371, 375, 376, 378, 386, 387, 388, 395, 410, 413, 418, 423, 443, 470, 471, 477

Frei Amador Arrais 10, 11, 21, 44, 46, 47, 48, 51, 52, 56, 57, 58, 59, 60, 66, 73, 75, 77, 78, 82, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 97, 102, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 124, 126, 131, 146, 151, 164, 166, 171, 175, 179, 182, 186, 201, 207, 208, 220, 222, 235, 242, 256, 292, 301, 311, 330, 335, 337, 341, 346, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 365, 369, 372, 376, 378, 380, 382, 384, 388, 395, 396, 397, 408, 423, 437, 443, 445, 477, 491

Frei António das Chagas 10, 11, 23, 31, 47, 48, 56, 58, 59, 70, 74, 81, 84, 91, 93, 113, 114, 123, 126, 127, 128, 151, 156, 169, 173, 174, 186, 187, 198, 199, 200, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 235, 236, 238, 239, 247, 248, 249, 291, 294, 345, 350, 352, 362, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 388, 389, 395, 397, 433, 443, 454, 482

Frei Heitor Pinto 10, 11, 19, 44, 45, 49, 50, 58, 65, 71, 73, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 94, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 115, 120, 121, 122, 124, 126, 131, 133, 146, 159, 162, 166, 178, 179, 182, 187, 199, 200, 203, 206, 207, 212, 214, 216, 217, 218, 222, 233, 234, 235, 239, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 256, 290, 291, 292, 293, 299, 302, 303, 307, 312, 324, 326, 334, 335, 336, 337, 339, 343, 348, 349, 351, 353, 357, 359, 360, 361, 363, 367, 369, 372, 374, 375, 377, 381, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 410, 414, 422, 424, 425, 438, 443, 474, 477, 491

Frei Tomé de Jesus 10, 11, 20, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 121, 124, 125, 126, 131, 137, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 207, 212, 213, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 244, 245, 247, 248, 251, 290, 293, 357, 365, 375, 377, 378, 379, 380, 390, 394, 396, 412, 422, 425, 431, 433, 437, 439, 443, 486, 491

Leão Hebreu (Iehudah Abrabanel) 10, 11, 17, 38, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 76, 80, 81, 84, 86, 98, 100, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 118, 146, 195, 204, 225, 228, 229, 233, 241, 242, 243, 248, 252, 291, 294, 302, 334, 336, 345, 354, 356, 364, 365, 367, 380, 382, 383, 387, 389, 390, 392, 412, 414, 430, 440, 443, 445, 448, 455, 472, 486, 493

Padre Manuel Bernardes 10, 11, 23, 31, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 124, 125, 132, 133, 137, 142, 146, 147, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 203, 204, 209, 211, 213, 216, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 230, 232, 233, 234, 237, 238, 241, 248, 249, 251, 252, 257, 258, 259, 298, 302, 304, 308, 311, 313, 315, 316, 317, 320, 322, 325, 328, 329, 331, 334, 335, 337, 340, 341, 346, 358, 361, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 384, 385, 393, 396, 401, 402, 404, 407, 410, 412, 413, 414, 425, 433, 434, 439, 440, 443, 445, 475, 483, 484

BIBLIOGRAFIA

Fontes

D. GASPAR DE LEÃO, *Desengano de Perdidos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1958.

D. MANOEL DE PORTUGAL, *Obras de Don Manoel de Portugal*, Lisboa, impresso por Pedro Crasbeeck, 1605.

_____, *Tratado breve da oração*, Prior Velho, Edição Paulinas, 2010.

FREI AGOSTINHO DA CRUZ, *Obras de Fr. Agostinho da Cruz*, Coimbra, Edição França Amado, 1918.

FREI AMADOR ARRAIS, *Diálogos*, Porto, Edição Lello & Irmão, 1974.

FREI ANTÓNIO DAS CHAGAS, *Lágrimas, Faíscas de Amor Divino*, Lisboa, Domingos Carneyro, 1[683?].

_____, *Obras Espirituais Póstumas*, Lisboa, Officina de Miguel Deslandes, 1684.

_____, *Sermões Genuínos e Práticas Espirituais*, Lisboa, Oficina Miguel Rodrigues, 1737.

FREI HEITOR PINTO, *Imagem da vida cristã*, Vol. I, Lisboa, Edição Livraria Sá da Costa, 1940; Vol. II, 1940; Vol. III, 1940; Vol. IV, 1941.

FREI TOMÉ DE JESUS, *Trabalhos de Jesus*, Tomo Primeiro e Segundo, Lisboa, A.J. Fernandes Lopes, 1865.

IEHUDAH ABRABANEL dito LEÃO HEBREU, *Diálogos de Amor*, Lisboa, Edição Frenesi, 2000.

PADRE MANUEL BERNARDES, *Dois discursos do grande Clássico P.^e Manoel Bernardes*, Lisboa, Edição Tipografia Almeida e Machado & C.^a, 1908.

_____, *Discurso II*, “Que da Perdição de muitas almas é causa não se pregar a palavra Divina, sincera e evangelicamente”, pp. 45- 88, in *Discursos do Grande Clássico Portuguez P.^o Manoel Bernardes*, Lisboa, Typ. Almeida Machado & C.^a, 1908.

_____, *Pão Partido em Pequeninos*, Porto, Edição Lello & Irmão, 1990.

_____, *Luz e Calor*, Vol. I e II, Porto, Edição Lello & Irmão, 1991.

Bibliografia geral

AL-HALLÂJ, Hussein Mansour, *Poèmes mystiques*, France, Actes Sud, 2006.

ALMENDRA, Luísa Maria, “Horizons of mystery and of wisdom in God (Essay of Rethorical Biblical Analysis on Job 28)”, *Revista Disdakalia*, 38 (2008) 2, pp. 95-122.

ALSTON, William, *Perceiving God: The epistemology of religious experience*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991.

_____, “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience”, in KATZ, Steven T., (edit.), *Mysticism and Language*, New York Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 80 -102.

ALVAR, Manuel, *La lengua como libertad y otros estudios*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1982.

ÁLVAREZ, Elías Yanes, “Jesús contemplativo, paradigma y contenido de la contemplación cristiana”, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2010, pp. 211-254.

AMES, Edward Scribner, “Mystic Knowledge”, *The American Journal of Theology*, Vol. 19, 2 (april, 1915), pp. 250-267,

ANASTÁCIO, Vanda, “Amenos desertos (Em torno das éclogas de Frei Agostinho da Cruz)”, *Revista Lusitânia Sacra*, 2ª Série (11), Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1999, pp. 87-110.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *El erotismo*, Barcelona, José J. de Olañeta, 2003.

ANGÉLICO, José Pedro, “O Deus crucificado e a dimensão política do estético”, *Revista Humanística e Teologia*, Porto, 32 (dez, 2011) 2, pp. 85-94.

ANSENSI, José Enrique Pérez, *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, Murcia, Ediciones Laborum, 2009.

- ARIAS, Gonzalo Tejerina, “La presencia de lo bello: Experiencia de Dios”, in GARCÍA, Ángel Galindo (Coord.), *Patrimonio cultural de la Iglesia y evangelización*, 2009, pp. 257-266.
- ARMENGOLLI, Loreto Caviedes, “Comunicación y persona humana”, *Revista Communio*, Santiago del Chile, (2000) 3, pp. 15-27.
- ARMSTRONG, Karen, *Uma história de Deus: Judaísmo, cristianismo e islamismo: uma busca de 4000 anos*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996.
- ARTOLA, Antonio M. e CARO, José Manuel Sánchez, *Biblia y Palabra de Dios*, Vol. 2, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1989.
- ASSÉMAT, María Luisa Rodríguez, *Experiencia, mística y lenguaje: Las neurociencias en la transformación de las experiencias*, s.l., 2000.
- ASSMANN, Aleida, *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.
- _____, “Canon and Archive”, in ERLI, Astrid e NÜNNING, Ansgar, (Ed.), *Cultural Memory Studies, An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin- New York, Walter de Gruyter, 2008a, pp. 97-107.
- _____, “Communicative and Cultural Memory”, in ERLI, Astrid e NÜNNING, Ansgar, (Ed.), *Cultural Memory Studies, An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2008b pp. 109-118.
- ASTI, Francesco, *Teologia della vita mística: Fondamenti, dinamiche*, Mezzi, Libreria Città del Vaticano, Editrice Vaticana, 2009.
- BALDINI, Massimo, *Elogio del silenzio e della parola: i filosofi, i mistici e i poeti*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2005.
- BALLY, Charles, *Le langage et la vie*, Geneve, Librairie Droz, 1965.
- BALTHASAR, Hans Urs Von, *La oración contemplativa*, Madrid, Encuentro, 1965.
- _____, *Só o amor é digno de fé*, Lisboa, Edição Assírio & Alvim, 2010.
- BARATA-MOURA, José, “Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu”, *Separata da Revista Didaskalia*, Vol. II (1972), pp. 155-176.
- _____, “Leão Hebreu e o sentido do amor universal”, *Separata da Revista Didaskalia*, Vol. II (1972a), pp. 375-404.

- BARUZI, Jean, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Edición Junta de Castilla y León, 2001.
- BASTIDE, R., *Os problemas da vida mística*, Lisboa, Publicação Europa-América, 1959.
- BATAILLE, Georges, *O erotismo*, São Paulo, L & PM Editores, 1987.
- BAYER, Raymond, *História da Estética*, Lisboa, Editorial Estampa, 1979.
- BERNARD, Charles André, *Introducción a la teología espiritual*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2011.
- _____, “La función simbólica en la vida espiritual”, in DE FIORES, Stefano e GOFFI, Tullo (dir.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1985, pp. 1313-1316.
- _____, *Teologia affettiva*, Torino, Edizioni Paoline, 1985a.
- BÉRULLE, Pierre, “Los misterios de María”, 12, in ZOLLA, Elémire, *Los místicos de Occidente, IV, Místicos franceses, españoles y portugueses de la Edad Moderna*, Barcelona, 2000.
- BETTO, Frei e BOFF, Leonardo, *Mística e espiritualidade*, Petrópolis, Editora Vozes, 2010.
- BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID, fol. 2 v. Manuscrito 112944.
- BLANCH, Antonio, *El hombre imaginario: Una antropología literaria*, Madrid, PPC y Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- BOFF, Leonardo, (Coord.), *A mística do Ser e do Não Ter*, Petrópolis, Editora Vozes, 1983.
- BORD, André, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, Bibliothèque de Spiritualité 8, Paris, Beauchesne, 1971.
- BORGES, P., “A meditação da morte em Frei Amador Arraiz”, in PIMENTEL, Manuel Cândido (org.), *D. Frei Amador Arraiz no IV Centenário da edição definitiva dos Diálogos*, Lisboa, Editora Universidade Católica, 2010, pp. 113-120.
- BORN, A. Van den, (Red.), *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, Petrópolis, Editora Vozes, 1987.

- BORREL, Agustí, “El apóstol Pablo, de la contemplación al testimonio”, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2010, 273-289.
- BOUTROUX, E., “The Psychology of Mysticism”, *International Journal of Ethics*, Vol. 18 (jan., 1908) 2, pp. 182-195.
- BRETON, Stanislas, *Poétique du sensible*, Paris, Edition du Cerf, 1988.
- BRUGGER, E. Christian, “Christian integrative reasoning: reflections on the nature of integrating clinical psychology with catholic faith and philosophy”, *The Catholic Social Science Review* 13 (2008), pp. 129-167.
- BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Galatea-Nueva, 1970.
- _____, *Eu e Tu*, Prior Velho, Edições Paulinas, 2014.
- BUCKHAM, John Wright, “Mysticisms and Personality”, *The Journal of religion*, Vol. 1 (nov.1921) 6, pp. 608-615.
- CAEIRO, Alberto, “Obras de Fernando Pessoa I”, in DIMAS, Samuel, *A intuição de Deus em Fernando Pessoa: 25 poemas inéditos*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1998.
- CAMINHA, Pêro Andrade de, 1520?-1589?, PRIEBSCH, Joseph, ed. Lit, *Poesias ineditas de P. de Andrade Caminha*. Halle, S., M. Niemeyer, 1898.
- CARDENAL, Ernesto, *Cántico Cósmico*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
- CARVALHO, José Adriano F. de, “A Ars Orandi de Frei Heitor Pinto e as raízes culturais da Imagem da Vida Cristã (excerto)”, in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa*, Século XVI, Vol. II, Tomo II, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007, pp. 487-489.
- CARVALHO, José Herculano de, “Inovação e criação na linguagem: A metáfora”, *Separata da Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. XX, Coimbra, 1962.
- CARVALHO, José Maurício de, *História da filosofia e tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*, Porto Alegre, Edipucrs, 2001.

- CARVALHO, José Ornelas de, *Caminho de morte destino de vida: O projeto do Filho do homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8, 27 - 9, 1*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1998.
- CASARES, Ana María Enebral, *Fundamentos antropológicos de la mística*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 1991.
- CASSIRER, Ernst, *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, Edições Rés, 1976.
- CASSOU, Jean, citado por Luís Adriano Carlos, “A necessidade de Poesia”, *Revista Árvore, Folhas de Poesia*, Campo de Letras, Lisboa, 2003, pp. 2-4.
- CASTRO, Estêvão Rodrigues de, “Que coisa seja amor, não se compreende”, in MOURA, Vasco Graça, *366 Poemas que falam de Amor*, Lisboa, Quetzal, 2009, p. 434.
- CERTEAU, Michel de, *La fable mystique Vol. 1: XVI- XVII. siècle*, Paris, Gallimard, Cop., 1987.
- COELHO, A. do Prado, *Manuel Bernardes*, I, Lisboa, Editora Livraria Clássica, 1942.
- _____, *Manuel Bernardes II, Trechos escolhidos, Século XVII, Prosa*, Lisboa, Editora Livraria Clássica, 1943.
- COIMBRA, Leonardo, *O Criacionismo (síntese filosófica)*, Porto, Livraria Tavares, 1958.
- CORREIA, João David Pinto, *Luz e calor no conjunto da obra do padre Manuel Bernardes (excerto)*, in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Século XVII, Vol. III, Tomo II*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007, pp. 486-499.
- COSTA, Dalila L. Pereira da, *Místicos portugueses do século XVI*, Porto, Editora Lello & Irmão, 1986.
- CROMBERG, Mónica Ubler, “O estatuto da linguagem e das formas simbólicas na experiência mística a partir da noção de imaginal de Ibn Arabi”, *Revista Rever*, 4 (2003), São Paulo, PUF, pp. 1-19.
- DELUMEAU, Jean, *A civilização do renascimento*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- DESCHNER, Karlheinz, *Historia sexual del cristianismo*, Zaragoza, Editorial Yalde, s.d..

- DIAMANTINO, Rui Maia, “Dos restos, a metáfora: um retorno ao ‘Caso Signorelli’, de Freud”, *Estudos de Psicanálise*, 39 (julho, 2013), pp. 113-118.
- DIAS, Sebastião da Silva, *Correntes de Sentimento religioso em Portugal, (séculos XVI a XVIII)*, Tomo I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960.
- DÍAZ, Carlos, “El desear y el sufrir”, *Revista Communio*, edición española, 22 (julio-septiembre, 2000), pp. 333-357.
- DIDASKALIA, “Síntese dos Métodos em Teologia”, *Revista Didaskalia*, 39 (2009) 2.
- DILTS, R. B., *Changing belief systems with NPL*, California, Meta Publications, 1990.
- DIMAS, Samuel, *A intuição de Deus em Fernando Pessoa: 25 poemas inéditos*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1998.
- DOMINGUES, Bernardo, “Linguagem religiosa e comunicação da fé cristã”, *Revista Humanística e Teologia*, 13 (1992), pp. 43-58.
- _____, “O estatuto da linguagem religiosa”, *Revista Humanística e Teologia*, 14 (1993), pp. 203-213.
- DOWNES, W. P., “Mysticism”, *The Biblical World*, Vol. 54 (noviembre, 1920) 6, pp. 619-624.
- DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001.
- _____, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.
- DUQUE, João, “A arte como Teologia: sobre alguns textos de Karl Rahner”, *Revista Theologica*, II Série, Vol. 30 (1995) 1, pp. 139-153.
- _____, “Estética e Religião: História de um desencanto?”, *Revista Communio*, Lisboa, 18 (2001) 1, pp. 5-14.
- _____, *Cultura contemporânea e Cristianismo*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2004, pp.138-139.
- _____, “O Conflito das linguagens”, *Revista Theologica*, Braga, 1 (2007) 42, pp. 39-52.
- _____, “Do sentimento de si ao sentimento do Outro”, *Revista Theologica*, Braga, II Série, 46 (2011) 1, pp. 15-29.

- ÉLUARD, Paul, “A Poesia será feita por todos...”, *Revista Árvore, Folhas de Poesia*, Lisboa, Campo de Letras, 2003, 195-197.
- EPIFÂNIO, Renato, “Entre Frei Heitor Pinto, Frei Amador Arrais e D. Gaspar de Leão”, in CALAFATE, Pedro, (Dir.), *História do pensamento filosófico português: Renascimento e Contrarreforma*, Vol. II, Lisboa, Edições Caminho, 2001.
- ERICKSON, Millard J., *Cristian theology*, Michigan, Baker Books, Grand Rapid, 1998.
- ESTARRIOL, Carlos Padrón, “Creencia, mística y creatividad”, *Revista Anuario Ibérico de psicoanálisis*, III: *Vacío, dolor mental y creatividad*, (noviembre, 1993), pp. 185-196.
- ESTRADA, Juan Antonio, *Imágenes de Dios: La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- EVDOKIMOV, Paul Nicolaievitch, *L’art de l’icône: Théologie de la beauté*, s.l., Desclée Brouwer, 1972.
- _____, *L’amour fou de Dieu*, Paris, Seuil, 1973.
- _____, *The sacrament of love: The nuptial mystery in the light of the orthodox tradition*, Crestwood – New York, St Vladimir’s Seminary Press, 1985.
- FARDILHA, Luís de Sá, “Natureza e retórica em Fr. Agostinho da Cruz”, *Revista Via Spiritus*, 1 (1994), pp. 111-132.
- FARIAS, José Jacinto de, “Será necessário hoje uma teologia negativa?”, *Revista Didaskalia*, 37 (2007) 2, 69-77.
- FERMÍN, Francisco Javier Sancho, “Introdução”, in AAVV, *Estética y Espiritualidad. “Via pulchritudinis”*, Burgos, Editorial Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2012.
- FIGUEIREDO, Fidelino de, “Prefácio”, in FREI AMADOR ARRAIS, *Diálogos*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1944.
- FISCHER, Roland, “Acerca de los estados creativo, psicótico y extático”, in WHITE, John (Coord.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Editorial Kairós, 2010, pp. 147-164.
- FOCANT, Camille, (Dir.), *Quelle maisons pour Dieu?*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

- FORTE, Bruno, *La chiesa icona della Trinità: Breve ecclesiologia*, Brescia, Editrice Queriniana, 1984
- _____, *Trinità come storia: Saggio sul Dio cristiano*, Torino, Edizioni Paoline, 1985.
- _____, *Trinità per atei*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996.
- _____, *A essência do cristianismo*, Petrópolis, Vozes, 2003.
- FRANKL, Viktor, *La voluntad de sentido*, Barcelona, Herder, 1994.
- FREI LUÍS DE GRANADA, *Tratado da oração do jejum e da esmola*, Edição Paulinas, Prior Velho, 2006.
- FROMM, Eric, *Psicanálise e Religião*, Lisboa, Edições 70, 2003.
- FUCHS, Peter, “Vom Unbeobachtbaren”, citado por Haas, Alois M., “Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística”, in CEBOLLADA, Pascual (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Congreso Internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 24-27 de octubre de 2007, San Pablo, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2009, pp. 113- 159.
- _____, “Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren”, citado por Haas, Alois M., “Abordar a Dios en el silencio. La experiencia de Dios en la mística”, in CEBOLLADA, Pascual (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Congreso Internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 24-27 de octubre de 2007, San Pablo, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas – 2009, pp. 113- 159.
- GARAUDY, Roger, *Appel aux vivants*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- _____, *Le projet espérance*, Paris, Robert Laffont, 1975.
- GARCIA-BARÓ, Miguel, *De estética y Mística*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2007.
- GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, J. Gabalda, 1927.
- GARRIDO, Javier, *Proceso humano y gracia de Dios: Apuntes de espiritualidad cristiana*, Bilbao, Sal Terrae, 1996.

- GIMÉNEZ-RICO, Enrique Sanz, “*La contemplación con el Cantar de los Cantares*”, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs-Universidad de la Mística, 2010, pp. 187-208.
- GOLDGRU, Franklin, *A metáfora opaca: cinema, mito, sonho e interpretação*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2004.
- GONZÁLEZ, Luis Aymá, “La elocuencia del espacio: Arquitectura e intimidad”, in FERMÍN, Francisco Javier Sancho (Coord.), *Estética y espiritualidad. “Via pulchritudinis”*, Burgos, Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la mística, 2012, pp. 73-160.
- GONZÁLEZ, Luis Jorge, *Psicología de los místicos: Desarrollo humano en plenitud*, México, Ediciones del Teresianum, 2001.
- _____, *Coaching Cognitivo: Escuela de optimismo*, México, Ediciones Duruelo, 2004.
- GRACIA, Jorge J. E., *How can we know what God means? The interpretation of revelation*, New York, Palgrave, 2001.
- GRAHAM, W. A., *Beyond the written word: Oral aspects of Scripture in the history of religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- GROF, S., *The Adventure of Self-Discovery: Dimensions of Consciousness and New Perspectives in Psychotherapy and Inner Exploration (SUNY Series in Transpersonal and Humanistic Psychology)*, New York, State University of New York Press, 1988.
- GROF, S. e GROF, C., “Emergencia espiritual: la comprensión de las crisis evolutivas”, pp. 23-57, in GROF, Stanislav et al., *El poder curativo de las crisis*, Editorial Barcelona, Air Ós, 1992.
- GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Guadarrama, Madrid, 1965.
- GUERRA, Augusto, “Experiencia Cristiana”, in FIORES, Stefano de e GOFFI, Tullo *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1983, pp. 494-497.

- GUILLET, Jacques, “Parole de Dieu”, in VILLER, Marcel, CAVALLERA, F. e GUIBERT, J. de, *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Tome IX, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 237-252.
- GUSDORF, G., *A Fala*, Porto, Editora Despertar, 1970.
- FLOYD, Michael e HAAK, Robert D., (Edit.), “*Prophets, prophecy, and prophetic texts in second temple judaism (The library of hebrew Bible/Old Testament studies)*”, Austin, Texas, Bloomsbury T & T Clark, 2006.
- HAAS, Alois M., *Visión en azul: Estudios de mística europea*, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.
- _____, “Abordar a Dios en el silencio: La experiencia de Dios en la mística”, in CEBOLLADA, Pascual (ed.), *Experiencia y misterio de Dios*, Congreso Internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 24-27 de octubre de 2007, San Pablo - Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2009, pp. 113- 159.
- HELLER, Ágnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península, 1987.
- HERRÁIZ, M., *A zaga de tu huella*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.
- HIERRO, Graciela, “Ética y sexualidad”, in PÉREZ, Celia Josefina Fernández e AURIOLES, Eusebio Rubio, (Coord.), *Antología de la sexualidad humana*, Tomo I, México, Miguel Ángel, 2007, pp. 219-234.
- HIGUET, Etienne A., “Amor divino e/ou amor humano? Amor cristão e/ou amor pagão? O resgate do erótico no pensamento de Paul Tillich e na teologia feminista”, *Revista Estudos da Religião*, 16 (jan./jun. 2002) 22, pp. 141-161.
- HUBER, Winfrid, PIRON, Herman e VERGOTE, Antoine, *A Psicanálise ciência do homem: de Freud aos nossos dias*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s.d..
- HUMBRECHT, T.-D., “La théologie négative chez Saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 4 (1993), pp. 535-566.

- HUXLEY, A., *Las puertas de la percepción*, Buenos Aires, Ediciones Edhasa-Sudamerica, 1997.
- IDEL, Moshe, “Reification of Language in Jewish Mysticism”, in KATZ, Steven T. (edit.), *Mysticism and Language*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 42-79.
- IGREJA CATÓLICA, CONCÍLIO DO VATICANO, 2, 1962-1965, *Concílio Ecuménico Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga, Editorial A. O, 1979.
- IGREJA CATÓLICA, (JOÃO PAULO II, 1978-2005), *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1993.
- ISABEL DA TRINDADE, *Obras completas*, Marco de Canaveses, Edições Carmelo, 2008.
- JEANROND, Werner G., *Teología del amor*, Santander, Sal Terrae Editorial, 2013.
- JOHNSON, Elisabeth A., *La búsqueda del Dios vivo: Trazar las fronteras de la teología de Dios*, Santander, Sal Terrae, 2008.
- JOHNSTON, William, *Teología mística: La ciencia del amor*, s. l., Ediciones Herder, 2003.
- JUNG, C., *Psicologia da religião*, Petrópolis, Vozes, 1978.
- KAPUSCINSKI, Ryszard, *Encuentro con el Otro*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- KATZ, Steven, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978.
- _____, “Mystical Speech and Mystical Meaning”, in KATZ, Steven T., (edit.), *Mysticism and Language*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 3-41.
- KIKUCHI, Satoshi, “The Problem of the Self and the Divine in the Mystical Testimonies”, in CORNET, Ineke, FAESEN, Rob e KALLUNGAL, Martin Sebastian, *Mystical Anthropology: Cross-Religious Perspectives Interdisciplinary Reflections on the Arnhem Mystical Sermons and Sri Aurobindo*, Leuven, Peeters, 2012, pp. 115-127.
- KOLVENBACH, Peter-Hans, *Decir...al “indecible”:* *Estudios sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Bilbao, Mensajero, Sal Terrae, 1999.

- KROLL, Jerome e BACHRACH, Bernard, *The mystic mind: The psychology of medieval mystics and ascetics*, New York and London, Routledge Editions, 2005.
- LA CROIX, Arnaud de, *O erotismo na Idade Média: O corpo, o desejo, o amor*, Mira Sintra-Mem Martins, Publicações Europa-América, 2004.
- LACROIX, Xavier, *Il corpo e lo spirito*, Magnano, Edizioni Quiqajon – Comunità di Bose, 1996.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Le discours de l'altérité*, Paris, PUF, 1983.
- LACAN, J., “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, in *La Psychanalyse*, Vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
- LACOSTE, J.Y., “Expérience, événement, connaissance de Dieu”, *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), pp. 859-855, citado por VELASCO, Juan Martín, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- LADRIÈRE, Jean, “Langage des spirituels”, in VILLER, Marcel (Dir.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Tome IX, Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1937-1995, pp. 204-217.
- LAKOFF, George e JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2012.
- LANGER, Susanne, *Filosofia em nova chave*, São Paulo, Perspetiva, 1998.
- LAPA, Rodrigues, “Prefácio”, in Frei António das Chagas, *Cartas Espirituais*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1939.
- LARIOS, Martín Martínez, “La contemplación de Elías”, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2010, pp. 123-186.
- LEMOs, Aida, “Crítérios de transcrição textual”, in FRANCO, José Eduardo e CALAFATE, Pedro, *Obra completa Padre António Vieira*, Tomo III, Vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, pp. 35-38.
- LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- _____, *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70, 2000.

- LICCIARDO, D., *De la analogía en el conocimiento de Dios por la experiencia mística*, Vol. 1, Zurich, Pas Verlag, 1965.
- LIMA, Ebion de, *O Padre Manuel Bernardes: sua vida, obra e doutrina espiritual*, Lisboa-Rio de Janeiro, Moraes Editores, 1969.
- LIMA, José da Silva, “*Teologia das expressões artísticas: elementos para uma estética cristã*”, *Revista Theologica*, II Série, 30 (1995) 1, pp. 91-106.
- LIMA, Sílvio, “Nota preambular”, in *Obras Completas*, I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 553-554.
- _____, “O simbolismo místico”, in *Obras Completas*, I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a, pp. 589-590.
- _____, “As núpcias espirituais”, in *Obras Completas*, I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b, pp. 677-705.
- _____, “A simbologia e a psicanálise”, in *Obras Completas*, I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002c, pp. 707-725.
- LIPOVETSKY, Gilles, *A era do vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Lisboa, Relógio d’água, 2007.
- LOTMAN, Iuri Mikhailovich, *Por uma teoria semiótica da cultura*, Belo Horizonte, FALE/UFGM, 2007.
- _____, *La semiosfera: Semiótica de la cultura y del texto*, Vol. 1, Madrid, Fronesis, 1996.
- LUBAC, Henri de, *Affrontements mystiques*, Paris, Éditions du Témoignage Chrétien, 1949.
- _____, *Paradoxes: Suivi de: Nouveaux paradoxes*, Paris, Seuil, 1959.
- _____, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.
- _____, *Entretien autour de Vatican II: Souvenirs et réflexions*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.
- _____, *Obras completas*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.
- LUNCEFORD, Brett, “The body and the sacred in the digital age: Thoughts on post human sexuality”, *Review Theology and Sexuality*, 15 (2009) 1, pp. 77-96.

- MACHADO, J. P., *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1987.
- MAGALHÃES, Eugénia, *Mística e Psicanálise: Experiências do desejo e do amor do Absoluto*, Lisboa, Esfera do Caos, 2015.
- MAGALHÃES, Isabel Allegro de, “Presença e ausência: Indícios literários do Divino”, *Revista Didaskalia*, 39 (2009) 1, 159-185.
- MAGDEBURG, Mechthild Von, “Das fließende Licht der Gottheit”, citado por PONDÉ, Luiz Felipe, *Elementos para uma teoria da consciência apofática*, *Revista de Estudos da Religião*, 4 (2003), pp. 74-92.
- MANCHO, Maria Jesús, “El léxico de los místicos: del tecnicismo al símbolo”, in VELASCO, Juan Martín, *La experiencia mística: Estudio Interdisciplinar*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 219-246.
- MANRESA, Fernando, *El concepto de símbolo en la teología de Paul Tillich*, Balmes, Netycop, 1977.
- MARTINS, António Coimbra, “A noção de contemplação nas obras de Manuel Bernardes”, in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa, Século XVII, Vol. III, Tomo II*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, pp. 497-509.
- MARTINS, Mário, “A poesia mística de D. Manuel de Portugal”, *Separata da Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. 19, Coimbra, 1960.
- MCGINN, Bernard, “The Language of Love in Christian and Jewish Mysticism”, in KATZ, Steven T., (edit.), *Mysticism and Language*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 202-235.
- MEICHES, Mauro Pergaminik, *Travessia do Trágico em Análise*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2000.
- MELLONI, Javier, *Hacia un tiempo de síntesis*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2011.
- MENDONÇA, José Tolentino, “Toda a Bíblia é comunicação”, *Revista Bíblica, Série científica*, Lisboa, 2 (maio, 1994) 2, p. 47-53.
- _____, *As estratégias do desejo: Corpo e identidades: um discurso bíblico*, Lisboa, Cotovia, 2003.

- _____, “Eu sou o belo Pastor”, *Revista Communio*, Lisboa, 25 (2008) 3, pp. 263-269.
- MERINO, J. Antonio, *Humanismo franciscano. Franciscanismo y mundo actual*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.
- MERTON, Thomas, *O diário da Ásia*, Belo Horizonte, Vega, 1978.
- MESTRE ECKHART, “Livro da Divina consolação”, in BOFF, Leonardo, *Mestre Eckhart: A mística do Ser e do Não Ter*, Vozes Editora, Petrópolis, 1983.
- _____, “O desprendimento, a completa disponibilidade, a total liberdade”, in BOFF, Leonardo, *Mestre Eckhart: A mística do Ser e do Não Ter*, Vozes Editora, Petrópolis, 1983.
- _____, *Sermão XXVIII: A Excelência de Marta sobre Maria*, in BOFF, Leonardo, *Mestre Eckhart: A mística do Ser e do Não Ter*, Petrópolis, Vozes Editora, 1983.
- _____, *Tratados e sermões*, Prior Velho, Edição Paulinas, 2009.
- _____, *Tratado do discernimento*, in MESTRE ECKHART, *Tratados e Sermões*, Prior Velho, Edição Paulinas, 2009a.
- MIDDLETON, David, e BROWN, Steven D., “Experience and Memory: Imaginary Futures in the Past”, in ERLI, Astrid e NÜNNING, Ansgar, (Ed.), *Cultural Memory Studies, An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin- New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 241-251.
- MIYOSHI, Célia Aparecida de Paula, “Mística e psicologia viagem rumo ao centro místico da alma em direção a Deus”, *Revista Eletrônica Espaço Teológico*. Vol. 7 (jan/jun, 2013) 11, p. 21-34.
- MORÉ-PONTGIBAUD, Charles de, *Du fini à l’Infini: Introduction à l’étude de la connaissance de Dieu*, Paris, Éditions Montaigne, 1957.
- MORICONI, Bruno, *La contemplación del salmista*, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2010, pp. 97-121.

- MOURÃO, José Augusto Miranda, *Para uma semiótica literária: Paixão, Discurso, Sujeito nos Trabalhos de Frei Tomé de Jesus*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1991.
- _____, *Frei Luís de Granada e Frei Tomé de Jesus: a hipótese intertextual*, in *Fray Luis de Granada: su obra y su tiempo*, Granada, 1993, Vol. 2, pp. 321-332.
- _____, *A erótica do affectus, em Trabalhos de Jesus (excerto)*, in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa*, Séc. XVI, Vol. II, Tomo II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, pp. 495-498.
- _____, “Os jardins do mundo: figuras, bifurcações, metamorfoses”, in FRANCO, José Eduardo e GOMES, Ana Cristina da Costa (Coord.), *Jardins do Mundo: discursos e práticas*, Lisboa, Gradiva, 2008, pp. 33-36.
- MÜLLER, Wunibald, *Besar es orar: La sexualidad como fuente de espiritualidad*, Santander - Bilbao, Sal Terrae, 2005.
- NEVES, Joaquim Carreira das, “As linguagens da Bíblia”, *Revista Bíblica*, Série científica, Lisboa, 2 (maio 1993) 2, p. 53-69.
- _____, *Escritos de São João*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2004.
- _____, *Evangelhos Sinópticos*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2004a.
- _____, “Pessoa e História na Bíblia”, *Revista Communio*, Lisboa, 23 (2006) 3, pp. 263-274.
- _____, *A Bíblia: O Livro dos Livros*, I, *Comentários ao Antigo Testamento*, Braga, Editorial Franciscana, 2007.
- NOVOA, James Nelson, “A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da primeira metade do século XVI”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 6 (2006), pp. 55-74.
- OLIVEIRA, Bernardo, “Amistades heterossexuales”, in APARÍCIO, Ángel (Ed.), *Suplemento al diccionario teológico de la vida consagrada*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 2005, pp. 28-54.

- OLMEDO, Andrés Soria, “Léon Hebreo, el amor entre dos mundos”, in BORRÁS, Judit Targarona, SÁENZ-BADILLOS, Angel e BENITO, Ricardo Izquierdo, (Coord.), *Pensamiento y mística hispanojudía y sefardí*, X Curso de Cultura Hispanojudía y Sephardí, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, pp. 213-222.
- ORLANDI, Eni Puccinelli, “Do não sentido e do sem sentido”, in FILHO, Luiz Carlos Uchôa Junqueira, (Org.), *Silêncio e luzes: sobre a experiência psíquica do vazio e da forma*, S. Paulo, Editora Casa do Psicólogo, 1998, pp. 57-66.
- ORTEGA Y GASSET, José, *A desumanização da arte e outros ensaios de estética*, Coimbra, Edições Almedina, 2003.
- OTERO, Jesús Casás, “Estética teológica y arte sagrado”, in FERMÍN, Francisco Javier Sancho (Coord.), *Estética y espiritualidad. “Via pulchritudinis”*, Burgos, Monte Carmelo y CITEs - Universidad de la Mística, 2012, pp. 11-37.
- PACHECO, Fernando Assis, “Esta areia fina”, in MOURA, Vasco Graça, *366 poemas que falam de amor*, Lisboa, Quetzal, 2009, pp. 438-439.
- PAGOLA, José António, *Jesus, uma abordagem histórica*, Coimbra, Editora Gráfica de Coimbra 2, 2008.
- PALACIOS, I-J., “Cómo podrá sobrevivir la mística en la megalópolis moderna”, in CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS, *La mística en el siglo XXI*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 19-43.
- PANIKKAR, Raimon, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1989.
- _____, *Trindade. Uma experiência humana primordial*, Lisboa, Editorial Notícias, 1999.
- _____, *De la mística: Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2008.
- PANIZO, Pedro Rodríguez, “Exploradores y cartógrafos: Teología de la experiencia mística cristiana”, in VELASCO Juan Martín (Edit.), *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, pp. 311-347.

- _____, “El ámbito de lo íntimo”, *Revista Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 676 (abril, 2002), pp. 707-708.
- PAVÃO, J. de Almeida de, “*Poesia e Mística*”, *Separata da Revista Ocidente*, Lisboa, Vol. LXII, [s.n., 1962].
- PAZ, Octavio, *Arco y Lira*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____, *La llama doble: amor y erotismo*, México, Editorial Seix Barral, 1994.
- _____, *Un mas allá erótico: Sade*, Bogotá, Tercer Mundo, 1994.
- PEREIRA, Fernando, “Sexualidade: I - Diferenciação sexual e Aliança”, *Revista Communio*, Lisboa, 25 (jul./set. 2008) 3, pp. 351-372.
- PEREIRA, Frederico, *Mystique et expérience subjective. Literature and psychology, Proceedings of the 11th International Conference on Literature and Psychology*, Lisboa, ISPA, (1994), pp. 229-235.
- _____, *Significação e Representação*, *Revista Análise Psicológica*, 8 (1990) 3, pp. 327-338.
- PÉREZ-SOBA, Juan José, *El amor: introducción a un misterio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego*, por Bernardo Soares, Lisboa, Edição Assírio & Alvim, 1998.
- PIKAZA, Xavier, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz: Poesía, Biblia y teología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992.
- _____, *Dios es Palabra: Teodicea cristiana*. Santander, Ediciones Sal Terrae, 2003.
- _____, *Antropología Bíblica: Tiempos de gracia*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
- _____, *Palabras de amor: Guía del amor humano y cristiano*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007.
- _____, “Revelación – Cristianismo”, in PIKAZA, Xabier, e AYA, Abdelmumin, *Diccionario de las tres religiones: judaísmo, cristianismo, islam*, Navarra, Ediciones Verbo Divino – Estella, 2009.
- PIMENTEL, Manuel Cândido, “A antropologia dos ‘Diálogos’ de D. Frei Amador Arraiz”, in PIMENTEL, Manuel Cândido (org.), *D. Frei Amador Arraiz*

- no IV Centenário da edição definitiva dos Diálogos*, Lisboa, Editora Universidade Católica, 2010, pp. 165-176.
- PINTO, José Rui Gaia da Costa, *A emergência da subjetividade em Roger Garaudy*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 2003.
- PIRES, Raquel Elisabeth, “*Erotismo e religião: um diálogo instigante*”, *Revista Brasileira de Psicanálise*, Vol. 41 (2007) 2, pp. 141- 148.
- PONDÉ, Luiz Felipe, “Elementos para uma teoria da consciência apofática”, *Revista de Estudos da Religião*, 4 (2003), pp. 74-92.
- POPE JOHN PAUL II, *The Theology of the body: Human Love in the Divine Plan*, Boston, Pauline Books & Media, 1997.
- PROD’HOMME, G., *Le développement personnel, c’est quoi?* Paris, Interéditions, 2002.
- PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*, MARTÍN, Thedoro H., (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- QUENTAL, Antero de, *A Sulamita*, in MOURA, Vasco Graça, *366 Poemas que falam de Amor*, Lisboa, Quetzal, 2009, p. 73.
- QUERALTÓ, Jenny Moix, “Las metáforas en la psicología cognitivo-conductual”, *Revista Papeles del Psicólogo*, 27 (julio, 2006) 2, pp. 116-122.
- RAMOS, José Augusto, “A metáfora esposo-esposa símbolo da História de Salvação”, *Revista Bíblica*, Série científica, Lisboa, 1 (maio 1993) 1, pp. 33-50.
- _____, “A sexualidade entre os hebreus: caminhos essenciais do sentido”, in AAVV, *A sexualidade no mundo antigo*, Porto, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e Centro de História da Universidade de Lisboa, 2009.
- _____, *A oração no universo religioso do judaísmo: vivência e metafísica*, no prelo.
- RAVASI, Gianfranco, *Onde Estás Senhor? Símbolos do espaço na Bíblia*, Prior Velho, Paulinas, 2014.
- RIBAS, Javier Melloni, *El deseo esencial*, Santander, Sal Terrae, 2009.

- RIBEIRO, Bernardim, *Menina e Moça*, Biblioteca de Autores Portugueses, Lisboa, Círculo de Leitores, 1989.
- RICOEUR, Paul, *Do texto à ação*, Porto, Editora Rés, s.d.
- _____, *A metáfora viva*, Porto, Editora Rés, 1983.
- _____, *Teoria da interpretação: O discurso e o excesso de significação*, Lisboa, Edições 70, 2011.
- ROJAS, Enrique, *As linguagens do desejo; chaves para um nos orientarmos no labirinto das paixões*, Coimbra, Edição Gráfica de Coimbra 2, 2005.
- ROSA, António Ramos, “À margem de uma leitura de René Char”, *Árvore, folhas de Poesia*, Lisboa, Campo de Letras, 2003, pp. 45-47.
- ROSENFELD, Helena Kon, *Palavras Pescando Não-palavra*, São Paulo, Casa do Psicólogo, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis, *Teología de la creación*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1986.
- SALOR, E. Sanchez, *Temas humanísticas en Amador Arráiz*, in PIMENTEL, Manuel Cândido (org.), *D. Frei Amador Arraiz no IV Centenário da edição definitiva dos Diálogos*, Editora Universidade Católica, Lisboa, 2010, pp. 11- 23.
- SALVADOR, F. Ruíz, *Mediaciones*, in FIORES, Stefano de e GOFFI, Tullo, (dir.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1983, pp. 893-902.
- SÁNCHEZ, Secundino Castro, “Contemplación de la palabra en los escritos de Juan”, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2010, pp. 255-272.
- SANTA TERESA DE JESUS, *Obras completas*, Paço de Arcos, Edições Carmelo, 2000.
- SANTO AGOSTINHO, *Obras de San Agustín (Edición Bilingüe)*, Tomo V, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

- SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras completas*, Marco de Canaveses, Edições Carmelo, 2005.
- SARAIVA, António José e LOPES, Óscar, “Quatro escritores de prosa doutrinal religiosa”, in MAGALHÃES, Isabel Allegro de, *História e Antologia da Literatura Portuguesa*, Século XVI, Vol. II, Tomo II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, pp. 475-481.
- SARAIVA, F. R. dos Santos, *Novissimo Diccionario Latino-portuguez*, Rio de Janeiro-Paris, Garnier, 1927.
- SCHMIDT, Jean-Jacques, (org.), *Sabedoria árabe*, Cascais, Edição Pergaminho, 2003.
- SCHÖKEL, L. Alonso, *Hermenéutica de la Palabra, I: Hermenéutica bíblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1986.
- SCHÖKEL, L. Alonso, Mar e DÍAZ, J. L. Sicre, *Comentario teológico y literario*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.
- SCHUBART, Walter, *Religion und Eros*, München, 1989, citado por MÜLLER, Wunibald, *Besar es orar: La sexualidad como fuente de espiritualidad*, Sal Bilbao, Terrae, Santander, 2005.
- SÉGUIER, J., (Dir.), *Diccionario Prático Ilustrado*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1928.
- SHOJI, Rafael, “Condições de Significado na Linguagem mística”, *Revista de Estudos da Religião*, 4 (2003), pp. 54-73.
- SILVA, Carlos H. do Carmo, “A experiência orante em Santa Teresa de Jesus”, *Revista Didaskalia*, Lisboa, 1986.
- _____, “Aposiópesis: O silêncio na linguagem dos místicos”, *Revista Didaskalia*, 41 (2011) 2, pp. 99-184.
- SLATER, Jennifer, *A Theological Anthropology Of Self-Realization: The Humanization Of Women And Consecrated Life*, United Kingdom, Author House, 2012.
- SOARES, Alcides e CAMPOS Fernando, (Seleção, prefácio e notas), *Prosadores Religiosos do século XVI: Samuel Usque, Fr. Heitor Pinto, Fr. Amador Arrais, Fr. Tomé de Jesus*, Coimbra, Casa Castelo, 1950.

- SOARES, Maria Luísa (org.), *Expressões do corpo*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2006.
- ŠPIDLÍK Tomáš e RUPNIK Marco, *El conocimiento integral: La vía del símbolo*, Madrid, BAC, 2013.
- STINISSEN, Guido, *Découvre-moi Ta présence: Rencontres avec Saint Jean de la Croix*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.
- STOLZ, A., *Teología della mística*, Brescia Morcelliana, 1947.
- THIEDE, Werner, *El sentido crucificado: Una teodicea trinitaria*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2008.
- TILLICH, Paul, *Amor, poder e justiça*, S. Paulo, Moraes Editores, 1968.
- TRAHERNE, Thomas, (1637-1674), “Extrato do poema Notícias”, in, ZOLLA, Elémire, *Los místicos de Occidente: Místicos italianos, ingleses, alemanes y flamengos de la Edad Moderna*. Vol. III, Barcelona, Paidós, 2000.
- TYMIENIECKA, Anna-Teresa, *Eros et Logos: Esquisse de phénoménologie de l'intériorité créatrice. Illustrée par les textes poétiques de Paul Valéry*. Louvain-Paris, Éditions Nauwelaerts - Béatrice-Nauwelaerts, 1972.
- UBARRI, Miguel Norbert, *Espacio y tiempo en San Juan de la Cruz: la articulación de lo inefable*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2001.
- UNAMUNO, Miguel, *Soliloquios y Conversaciones*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, Argentina S. A., 1944.
- UNDERHILL, Evelyn, *La mística: Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- VAZ, Armindo dos Santos, “O matrimónio à luz da metáfora nupcial bíblica”, *Revista Communio*, Lisboa, 14 (1997) 2, pp. 101-112.
- _____, *Palavra viva, escrita poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2003.
- _____, “A Bíblia: Património cultural e formativo”, *Revista Communio*, Lisboa, 23 (2006) 4, pp. 443-454.
- _____, “Este é o meu nome para sempre. Revelação do nome Yahvé (Ex 3, 13-15)”, *Revista Didaskalia*, 38 (2008) 2, pp. 51-56.

- _____, “Narrativas bíblicas de creación, una mirada contemplativa”, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2010, pp. 79-96.
- VELASCO, Juan Martín, *La experiencia mística: Estudio Interdisciplinar*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- _____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- _____, *La experiencia Cristiana de Dios*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- _____, “Mística en el siglo XXI: Mística y Profecía”, in AAVV, *Mística y Filosofía*, Ávila, Edición CITEs – Universidad de la Mística, 2009, pp. 77-128.
- _____, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- _____, “La contemplación cristiana: historia, naturaleza, formas”, in AAVV, *La Biblia: Libro de contemplación*, Ávila-Burgos, Co-Edición Monte Carmelo y CITEs – Universidad de la Mística, 2010, pp. 27-76.
- VELÁSQUEZ, Gloria Patricia Rojas, “Santa Teresa de Jesús y Francisca Josefa de la Concepción del Castillo: provocaciones para una antropología filosófica” in AAVV, *Mística y Filosofía*, Ávila, Edición CITEs – Universidad de la Mística, 2009, pp. 145-154.
- VENTURA, Ricardo, “Estratégias de conversão ao tempo de D. Gaspar de Leão, primeiro arcebispo de Goa: reconstituição histórica de uma controvérsia”, in A.A.V.V., *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, Porto, Universidade do Porto, 2004, pp. 505-518.
- VIANA, António Manuel Couto, “Súplica a Eros”, in MOURA, Vasco Graça, 366 *Poemas que Falam de Amor*, Lisboa, Quetzal, 2009, p. 86.
- VIANA, Mário Gonçalves, *Os religiosos e os místicos na literatura portuguesa; ensaio histórico-crítico, seleção e notas*, Porto, Editora Educação Nacional, 1940.
- VILA-CHÃ, João, “Leão Hebreu (Judah Abravanel)”, in CALAFATE, Pedro, (Dir.), *História do pensamento filosófico português: Renascimento e Contrarreforma*, Vol. II, Lisboa, Edições Caminho, 2001, pp. 201-252.

- VILELA, Mário, “A Metáfora na instauração da linguagem: teoria e aplicação”, *Revista Línguas e Literaturas*, Porto, Faculdade de Letras, Vol. XIII (1996), pp. 317-356.
- WALDENFELS, Hans, *Teología fundamental contextual*, Salamanca, Sígueme, 1994.
- WHITE, John, *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Editorial Kairós, 2010.
- WOLFSON, Elliot R., *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York, Fordham University Press, 2005.
- ZAMBRANO, Maria, *A metáfora do coração e outros escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000.
- ZOLLA, Elémire, *Los místicos de Occidente I: Mundo Antiguo pagano y cristiano*, Barcelona- Buenos Aires-México, Ediciones Paidós Ibérica, 2000.
- ZUNINO, Pablo Enrique Abraham, “A experiência mística entre a psicologia e a metafísica”, *Interações – Cultura e Comunidade*, Uberlândia, Vol. 6 (jul./dez. 2011) 10, pp. 95-108.

Bibliografia Digital

- The experience and doctrine of love in Ibn 'Arabî*, Translated from the French by TWINCH Cecilia on behalf of the Muhyiddin Ibn Arabi Society for the Symposium at Worcester College, Oxford, may 4-6th 2002: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/addas1.html>, acedido a 21 de novembro de 2008.
- O Léxico: semântica e gramática das unidades lexicais*, RIO-TORTO, Graça, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pp. 1-20, http://www1.ci.uc.pt/celga/membros/docs/textos_pdf/o_lexico.pdf, acedido a 16 de setembro de 2014.
- Le Cantique, entre érotique et mystique: sanctuaire de la parole échangée*, SONNET, Jean-Pierre, *nouvelle revue théologique*, 119 (1997) 4, p.481-502, <http://www.nrt.be/fr/Le-%C2%8D%C2%AB%26nbsp%3BCantique%22,-entre-%C3%A9rotique-et-mystique%3A-sanctuaire-de-la-parole->

%C3%A9chang%C3%A9e-article-422, acedido a 21 de novembro de 2008.

Tres cantares enviados a Unamuno en 1913, MACHADO, António, <http://www.poemas-del-alma.com/tres-cantares-enviados.htm#ixzz2yzK6SxGQ>, acedido a 15 janeiro de 2014.

A vida em Cristo e na Igreja, FORTE, Bruno, <http://blogdafaculdade.blogspot.pt/2012/04/bruno-forte-essencia-do-cristianismo.html#!/2012/04/>, acedido a 6 de maio de 2012.

Carta Encíclica Deus Caritas Est, PAPA BENTO XVI, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html, acedido a 28 de abril de 2015.

Exortação Apostólica Evangelii Gaudium, PAPA FRANCISCO, https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, acedido a 3 de abril de 2014.